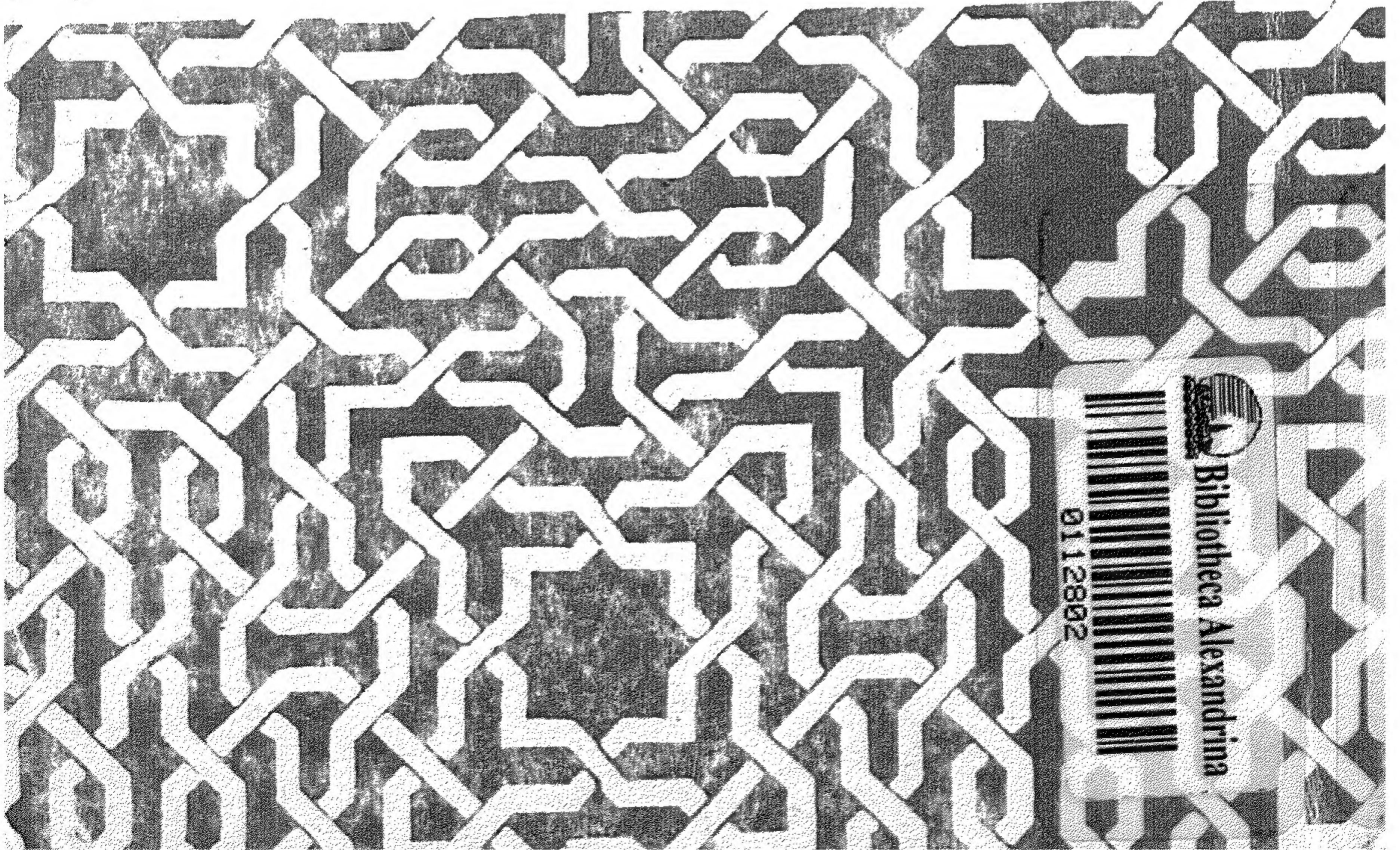


د. هالة مصطفى

الاسلام السياسي في مصر

من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف



Bibliotheca Alexandrina
0112882

الإسلام السياسى فى مصر
من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف

دكتورة/هالة مصطفى

جميع حقوق الطبع محفوظة لمركز المحروسة

الطبعة الثانية يناير ١٩٩٩

عنوان الكتاب: الإسلام السياسى فى مصر

من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف

اسم المؤلف : د. هالة مصطفى

الناشر: مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر

٤ ش ٩ ب المعادى - ت: ٣٣٠٢٥٢٠٣٧

المدير العام: فريد زهران

إخراج: هشام صلاح

مسئول الطباعة: محمد سعيد

رقم الإيداع: ٩٨/١٧٠٩٤

الترقيم الدولى L.S.B.N: 9-002-313-977

الإسلام السياسى فى مصر
من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف

الفهرس

٩	تقديم الطبعة الثانية
٢٣	تقديم الطبعة الأولى
٢٥	مقدمة
٣٣	الفصل الأول : الاحتكاك بالحضارة الغربية وظهور الفكر الإصلاحى
٣٥	المبحث الأول : السياق التاريخى لنشأة الفكر الإصلاحى
	١- ضعف الإمبراطورية العثمانية
٣٥	ونمو التيار الإصلاحى
٤٠	٢- الحملة الفرنسية على مصر
٤٣	٣- تجربة محمد على (١٨٠٥ - ١٨٤٨)
	المبحث الثانى : رفاعة الطهطاوى رائد الفكر
٤٨	الإصلاحى (١٨٠١ - ١٨٧٣)
٥٣	١- الطهطاوى مبشرا بالديمقراطية الليبرالية
٥٧	٢- الطهطاوى رائد الوطنية المصرية
	المبحث الثالث : جمال الدين الأفغانى والمشروع السياسى
٦١	الإسلامى فى مواجهة الاستعمار الغربى
٦٢	١- جمال الدين الأفغانى (١٨٣٩-١٨٩٦)
٦٣	٢- الأفغانى كمصلح دينى
٦٧	٣- الأفغانى وأفكاره السياسية
٧١	المبحث الرابع : محمد عبده والدعوة للتوفيق بين العلم والدين
	١- محمد عبده بين الحضارة الأوروبية والنضال
٧٣	ضد الاستعمار الغربى
٧٤	٢- النزعة السلفية عند محمد عبده
	٣- محمد عبده ومرحلة الدعوة إلى الإصلاح
٧٩	ما بعد ١٨٨٢
٨٢	٤- تقييم دور الأفغانى ومحمد عبده
٨٥	المبحث الخامس : محمد رشيد رضا والتمسك بالخلافة
٨٩	خاتمة الإصلاح الدينى والليبرالية

٩١	١- أثر الحركة الإصلاحية فى نمو المدرسة
٩٢	الليبرالية فى مصر
٩٦	٢- على عبد الرازق (١٨٨٨-١٩٦٦)
٩٧	٣- طه حسين
١٠٧	٤- محمد حسين هيكل
١٠٩	الفصل الثانى : الإخوان المسلمون
١٢٣	المبحث الأول : السياق التاريخى لظهور حركة الإخوان المسلمين
١٢٦	المبحث الثانى : حسن البنا وتأصيل فكر الإخوان المسلمين
١٢٨	١- الفكر السياسى لحسن البنا
١٣٢	٢- الموقف من الحضارة الغربية
١٣٥	٣- شكل الحكم والخلافة الإسلامية
١٣٧	٤- الجهاد عند حسن البنا
١٣٩	٥- البنا ورؤية للتغيير الاجتماعى
١٤١	المبحث الثالث : سيد قطب والتحول الراديكالى
١٤٤	١- أفكار سيد قطب
١٤٨	٢- النزعة الثورية عند سيد قطب
١٥٢	٣- "الجهاد" عند سيد قطب
١٥٤	المبحث الرابع : الإخوان والعنف : النظام الخاص
١٥٦	١- الهيكل التنظيمى للنظام الخارجى
١٦٤	٢- النظام الخاص وأعمال العنف
١٦٦	٣- الصراع على القيادة بعد حسن البنا
١٧١	ودور النظام الخاص
١٨١	٤- القيادة الجديدة والموقف من العنف
١٩١	٥- النظام الخاص : تقييم
١٩١	الفصل الثالث : الجماعات الراديكالية والعنف السياسى
٢٠١	المبحث الأول : نشأة الجماعات الراديكالية وتطورها
٢٠٤	١- جماعة الفنية العسكرية
	٢- جماعة المسلمون
	٣- تنظيم الجهاد

٢١٦	٤- الجماعة الإسلامية
	المبحث الثاني : قراءة في الفكر السياسي للجماعات الراديكالية
٢٢٩	دراسة مقارنة "الجهاد" و"الجماعة الإسلامية"
٢٣١	أولاً: الموقف من النظام السياسي
٢٣١	١- الإطار الفكري للنظام : العلمانية
٢٣١	٢- الحاكم والمحكوم والنخبة
٢٣٣	٣- الديمقراطية والعمل الحزبي
٢٣٥	ثانياً : رؤية التغيير
٢٣٥	١- الدعوة
٢٣٦	٢- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٢٣٧	٣- الجهاد
٢٣٧	٤- الخلافة
٢٣٨	ثالثاً : الموقف من الجماعات الأخرى داخل ساحة العمل الإسلامي
٢٣٨	١- الإخوان المسلمون
٢٤١	٢- التكفير والهجرة وجماعة التوقف والتبيين
٢٤١	٣- السلفيون والتبليغ والدعوة
٢٤١	رابعاً : القضايا الفقهية
٢٤١	١- العذر بالجهل
٢٤٢	خامساً : أهم قضايا الواقع
٢٤٢	١- الغرب والحضارة الغربية
٢٤٣	٢- الصراع العربي الإسرائيلي
٢٤٥	٣- الثورة الإيرانية
٢٤٦	المبحث الثالث : ظاهرة الانشقاق ومستقبل الجماعات الراديكالية
	ملحق : جدول أهم أحداث العنف التي قامت بها الجماعات
٢٥٨	الإسلامية الراديكالية منذ حادث الاغتيال في أكتوبر ١٩٨١

تقديم الطبعة الثانية

عندما صدر هذا الكتاب عام ١٩٩٢، اعتبر واحداً من المراجع الأساسية التي توصل وتحلل حركات الإسلام السياسى من منظور تاريخى مقارن.

وكان القسم الخاص بالجماعات السياسية الإسلامية المعاصرة أو ما اصطلح على تسميتها بجماعات "العنف السياسى" من أكثر الأقسام جده فى الكتاب، والتي حظيت باهتمام خاص، حيث كان هذا القسم من أوائل العمال العلمية التي تتناول هذه الجماعات بالتحديد من زوايا مختلفة فكرية وتنظيمية واجتماعية. وقد كانت هناك دراسات - سواء باللغة العربية أو الأجنبية - ترصد هذه الجماعات بشكل متكامل وتؤهل لها. ومن هنا فقد كانت معظم المراجع التي اعتمد عليها الكتاب فى هذا القسم هى من المصادر الأولية وخاصة الوثائق والبيانات غير المنشورة للجماعات الإسلامية المشار إليها.

وربما لبعض هذه الأسباب لاقى هذا الكتاب بالتحديد قبولا واسعا من القاعدة العريضة للقراء والمتخصصين على حد سواء وأصبح مرجعا أساسيا لأغلب الكتب والدراسات التي تناولت نفس الظاهرة فى سنوات التسعينيات (باللغات العربية والأجنبية). كما نفذت طبعته الأولى منذ أكثر من عامين.

ولأن الموضوع الذى يتناوله كتاب "الإسلام السياسى فى مصر من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف"، يعد من أكثر الموضوعات حيوية - من الناحيتين الأكاديمية والسياسية - والتي تحتل موقعا مهما لدى أغلب الدارسين فى حقل النظم السياسية، وفى علم الاجتماع السياسى، ولأن الظاهرة السياسية والاجتماعية التي عالجها هذا العمل مازالت مطروحة إلى الآن، فقد عرضت دار المحروسة للطباعة والنشر إعادة طبع الكتاب مرة أخرى والتي سبق لها أن نشرت كتابى الثانى بعنوان "الدولة والحركات الإسلامية المعارضة بين المهادنة والمواجهة فى عهدى السادات ومبارك" الذى صدر فى عام ١٩٩٥، والذي كان فى الأصل أطروحة لنيل درجة الدكتوراه فى العلوم السياسية. ويعد هذان الكتابان مكملان لبعضهما البعض. فالأول يتتبع تطور الحركة السياسية الإسلامية من الداخل مقارنا بين تياراتها واتجاهاتها المختلفة منذ بروز التيار الإسلامى فى أواخر القرن التاسع عشر

مع جهود بناء الدولة المصرية الحديثة، وحتى الانقلاب على هذا الاتجاه مع ميلاد الجماعات السياسية الإسلامية العنيفة والمتطرفة في العصر الراهن مروراً بحركة الإخوان المسلمين التي شكلت المنعطف الأول في مسار الحركة الإسلامية للتحويل نحو العمل السياسي، أما الكتاب الثاني فيركز بالأساس على طبيعة العلاقة بين النظام السياسي بتوجهاته وسياساته المختلفة وبين هذه الحركة السياسية في إطار تحليل طبيعة النظام وركيزته السياسية والاجتماعية من ناحية، وطبيعة الحركة الإسلامية وموقعها من التطور السياسي والاجتماعي في مصر من ناحية أخرى. ولعل إعادة طبع الكتاب الأول مرة أخرى تبقيه مرجعاً أولياً لعدد من الدراسات العلمية الجديدة التي تسعى لإلقاء مزيد من الضوء على واحد من أهم الموضوعات المعاصرة التي تشغل بالنا في إطار التطور السياسي والاجتماعي التي تشهدها أغلب مجتمعاتنا العربية والإسلامية.

ولاشك أننا سنظل في حاجة إلى مزيد من الاجتهادات والرؤى في ظل المتغيرات العديدة التي لحقت بالعالم كله خلال السنوات التالية على بداية نشر الكتاب في طبعته الأولى من عام ١٩٩٢، فضلاً عن عوامل التغيير التي لحقت بالحركة الإسلامية نفسها.

إن ظاهرة "الإسلام السياسي" أو حركة الإحياء السياسي الإسلامي. كما عبرت عنها الجماعات التي ارتبطت بها منذ نشأة أولى جماعاتها في مصر في أواخر العشرينات، والمتمثلة في حركة الإخوان المسلمين، ثم الجماعات الأخرى التي ظهرت منذ أواخر الستينيات "الجهاد" أو الجماعة الإسلامية أو غيرها من الجماعات الصغيرة المنشقة عنهما أو تلك التي ظهرت بشكل مستقل - ستظل لها أبعادها السياسية والاجتماعية والفكرية العميقة التي تحتاج إلى المتابعة والدراسة والتحليل.

وربما سيظل المدخل الذي اعتمد عليه هذان العملان والذي يمزج بين علم السياسة وعلم الاجتماع من أهم المداخل التي يمكن من خلالها دراسة الظواهر السياسية ذات الطبيعة المركبة والمتشابكة.

ومن هنا كانت أهمية إدماج البعد الاجتماعي في التحليل السياسي. فالخلفية الاجتماعية هي التي تفسر إلى حد كبير كثيراً من الخيارات السياسية التي ينحاز إليها أي نظام على سبيل المثال، كما أنها هي التي تساهم في

تشكيل نسق القيم الذى يحكم ثقافة نخبة ما، سياسية كانت أو فكرية، وهى التى تساعد على فهم طبيعة أى حركة سياسية أو اجتماعية، التى توجه بدورها سلوكها السياسى إن اعتدالا أو عنفا. ولذلك سيظل التوقف عند الطبقة الاجتماعية التى خرجت منها أى حركة سياسية بكل ما يعترىها من طموحات وتطلعات، أو من اخفاقات واحباطات وحتى أزمات، من العوامل الحاسمة لفهم طبيعة وتوجهات هذه الحركة أو تلك. ويسرى ذلك بشكل أكبر عند تشريح أكثر الطبقات الاجتماعية تأثيرا على الحياة السياسية، وهى الطبقة الوسطى بشرائعها المختلفة.

إن هذه الطبقة هى التى صنعت تاريخ مصر الحديث، وهى التى أفرزت التيارات الفكرية، والتنظيمات والأحزاب والحركات السياسية التى سادت الحياة المصرية، من أقصى الاتجاهات الليبرالية إلى أقصاها يسارية، وحتى الحركات التى يطلق عليها حركات "الغضب" أو "الرفض السياسى" و"العنف". وهى نفس الطبقة التى تشكلت منها الحركة الوطنية والتى قادت ثورة ١٩١٩. إن الوعى السياسى المبكر الذى عبرت عنه الطبقة الوسطى بشرائعها وبأجنحتها المختلفة أيضا، مدنية كانت أم عسكرية، هو الذى أعطى للمجتمع حيويته، وهو الذى حرك فى النهاية الأحداث التاريخية الكبرى. ولكن تبقى هناك استخلاصات ودلالات هامة تستحق الوقوف عندها عند قراءة التاريخ السياسى للطبقة الوسطى المصرية، ربما يأتى فى مقدمتها أنها طبقة عانت كثيرا من عدم الاستقرار لأنها كانت فى حالة حراك اجتماعى مستمرة، وكان انتشار التعليم الحديث والترقى المهنى وتحسين مستوى المعيشة وسائل أساسية لهذه الحراك. ولكن بقدر ما كانت قنوات الحراك الاجتماعى مفتوحة بقدر ما استقرت هذه الطبقة وزاد عطاؤها على كافة المستويات. والعكس صحيح أى بقدر ما أغلقت هذه القنوات وتعثرت عملية الحراك الاجتماعى بقدر ما تذرمت هذه الطبقة وعانت من الإحباط، وترجمته أحيانا فى شكل حركات رافضة ثائرة أحيانا وعنيفة أحيانا أخرى، وهى فرضية مازالت تفسر سلوكها السياسى منذ تفتح وعيها وإلى الآن، أيا كان الإطار التنظيمى الذى تتدرج تحته. ولعل ابرع من جسد هذا المعنى من خلال أعمال أدبية وروائية خالدة كان أديب مصر العظيم نجيب محفوظ الذى نفذ إلى عمق الطبقة الوسطى المصرية من خلال شخصيات وأبطال روايات

فى "الثلاثية" و"بداية ونهاية"، و"القاهرة الجديدة"، و"زقاق المدق" ثم ميرامار و"ثرثرة فوق النيل" وغيرها. فصور بدقة بالغه آمالها وآلامها فى آن واحد. كما تتبعها فى مراحل تحقيق أحلامها والتي كانت كثيرا ما تضيع منها تحت وطأة الضغوط السياسية أو الاجتماعية أو المعيشية البسيطة. مثلها حين تفجرت ثوراتها فقدمت أروع معانى النضال الوطنى ومثلها أيضا حين انحرفت عن المسار وضاعت منها الأحلام وهربت الأهداف النبيلة. رأى نجيب محفوظ هذه الطبقة وعاء يضم كل التيارات التى شكلت الحياة السياسية فى مصر الحديثة بكل اتجاهاتها، فكان من أبناء الأسرة الواحدة "الوفدى" و"الشيوعى"، والمنضم إلى "الإخوان المسلمين"، اتجاهات مختلفة ربما متناقضة ولكنها تنتمى إلى أصل اجتماعى واحد أو أسرة واحدة. فالتعايش بينها ممكن بل طبيعى، ولكن هذا التعايش لم يستمر طويلا فقد جاءت لحظات تاريخية لتكشف عن عمق الأزمة التى تتعرض لها بعض أجنحتها بحيث جعلت هذا التعايش ليس فقط أمرا صعبا بل مستحيلا أحيانا. وكانت البداية حين استبدلت لغة الحوار بسلاح العنف، وأضحى الفكر والاختيار أمرا محرما محكوما على صاحبه "بالكفر" و"الارتداد". فتورات قضايا الوطن الكبرى ومشاريع النهضة أمام دعوات التعصب والانغلاق والصراع بين أبناء الوطن الواحد ولكن رغم كل ما يعترى هذه الطبقة بشرائنها المختلفة من مشكلات وأزمات، فستظل هى العماد الأساسى لاستقرار أى مجتمع، بل وركيزته الهامة فى التقدم. فهى التى تعبر فى النهاية عن طموحات القاعدة العريضة منه سواء السياسية أو الاجتماعية، وهى نفسها القادرة فى لحظات أخرى على تحدى هذا الاستقرار، وفى أواخر الستينات كان أبناء هذه الطبقة من ممثلى الاتجاهات اليسارية هم أقوى التيارات التى تمردت على النظام عقب هزيمة ١٩٦٧، وكان أبناء هذه الطبقة أيضا، ولكن من الاتجاهات الإسلامية المتطرفة، هم الذين قادوا جماعات العنف منذ السبعينيات.

إن فى تأمل ودراسة واقع الطبقة الوسطى الكثير من الدلالات والمعانى التى يمكن لأى باحث أو دارس للحركات السياسية الإسلامية - أو غيرها - أن يتخذها منطلقا وبعدها هاما فى أى عمل من هذا النوع. ويقودنا ذلك إلى التطرق لقضية جوهرية تستحق التأمل والدراسة والتحليل، وهى تلك المتعلقة "بالمشروع السياسى الإسلامى" ذاته كمشروع

طرح على أنه يشكل بديلا سياسيا للنظم القائمة. واستطاع أن يجتذب قطاعات واسعة من الشرائح الاجتماعية المختلفة لهذه الطبقة بالتحديد. والواقع أننا عندما نتحدث عن "المشروع السياسى الإسلامى" يبرز النموذج الإيرانى بالتحديد كواحد من أبرز النماذج المعاصرة الجديدة بالتوقف عندها، باعتباره يمثل نموذجا "إسلاميا ثوريا" نجح فى الوصول إلى سدة الحكم واعتلى السلطة لمدى يقرب من عشرين عاما، وهى فترة كافية لاستخلاص كثير من الدلالات السياسية حول طبيعة هذا المشروع، وما آل إليه. أو بعبارة أخرى الوقوف عند الفروقات الجوهرية بين واقع "المشروع السياسى الإسلامى" وهو فى صفوف المعارضة وبين وجوده عمليا فى السلطة.

فالمشروع السياسى الذى طرحته إيران منذ السبعينات "كنموذج للمستقبل" تأثرت به - رغم مرجعيته الشيعية - أجيال فى الحركة السياسية الإسلامية خاصة من الجناح "الثورى" الذى تمثله الجماعات "الراдикаلية" المعارضة، والتى كان نجاح الثورة الإيرانية فى ١٩٧٩ تاريخا فاصلا فى مسار حركتها السياسية وربما بالغت بعض التحليلات فى الاعتماد على الخلاف المذهبى بين السنة والشيعية للتقليل من أهمية النموذج الإيرانى وأثره على العشرات من الجماعات والتنظيمات السياسية الإسلامية التى برزت فى السبعينات فى عالم "الإسلام السنى". ولكن الواقع هو أن الأهمية السياسية للنموذج الإيرانى تتجاوز بكثير أثر تلك الاختلافات المذهبية، ليس فقط لأن النظام الإيرانى نفسه سعى لتقديم نموذج للعالم الإسلامى يتجاوز حدود الشيعية، ولكن - وهذا هو الأهم - لكوننا لا نتحدث عن مشروع "دينى" بالمعنى التقليدى، وإنما عن مشروع سياسى اجتماعى اتخذ من الإسلام أيديولوجية ثورية للترويج "ليوتوبيا" سياسية تحقق "العدالة المفقودة"، وتطرح بديلا عن المشاريع السياسية "التغريبية" التى لم تتسبب - من وجهة النظر هذه - إلا فى زيادة الظلم والحرمان فى المجتمعات الإسلامية فضلا عن تبعيتها للخارج. واستطاع هذا المشروع أن يجتذب بالفعل شرائح مختلفة من الطبقة المتوسطة. وكان انخراط هذه الشرائح ضمن المشروع السياسى الإسلامى فى السبعينات سواء فى إيران أو فى غيرها من التجارب العربية والإسلامية التى شهدت مشاريع مماثلة كان له ما يبرره، فعلى الرغم من

سعى كثير من هذه التجارب إلى تبنى مشاريع "تحديثية" فى التنمية على النمط الرأسمالى الغربى وسعيها لإقامة ديمقراطية تعددية ليبرالية تقوم على قوة المؤسسات وسيادة القانون وتكافؤ الفرص وتحقيق قاعدة العدالة والمساواة، إلا أن المال الذى انتهت إليه كان متواضعا ليس فقط على المستوى الاقتصادى الاجتماعى، ولكن أيضا فى المجال السياسى، ولم تتجاوز عملية التحديث فى الغالب المستويات الشكلية وظهرت الفجوة بين النخب الحاكمة - التى استأثرت بقسط كبير من الثروة والسلطة فى المجتمع - وبين الفئات العريضة من المجتمع.

كما تجسدت الفجوة نفسها على مستوى العلاقة بين الريف والمدن فى هذه المجتمعات والتى شهدت تفاوتاً واختلالاً كبيرين فى النمو بينها بسبب المركزية الشديدة التى أديرت بها عملية التحديث، وأسفرت هذه الفجوة عن تزايد عمليات الهجرة الريفية إلى المدن بما ترتب عليها من مشكلات اجتماعية وسياسية خطيرة على الجانبين، ربما كان أبرزها ما انعكس على الطبقة المتوسطة بشكل عام. ولذلك كانت التنظيمات والجماعات المتطرفة فى سلوكها السياسى من أكثر التنظيمات التى اجتذبت هذه الشرائح الاجتماعية فى لحظات التغيير والتحويلات الكبرى فى المجتمعات المختلفة. ينطبق ذلك مثلا على بعض التنظيمات اليسارية بل والفاشية التى ظهرت وقت الحرب العالمية الثانية. كما كانت التنظيمات التى تتسم بطابع "شعبوى Populist - أى تلك التى تقوم على تحالف اجتماعى وسياسى عريض يوحد الأمة فى مواجهة خطر أو عدو داخلى أو خارجى فى لحظة تاريخية معينة - عنصر جذب آخر لنفس الطبقة. ومثلت الناصرية والبعثية والقومية العربية هذه التنظيمات فى الخمسينيات والستينيات. وكما قاد أبناء الطبقة المتوسطة تحت لواء هذه المنظمات حركات التمرد والثورة فى الأربعينيات والخمسينيات والستينيات، فقد كان أبناء هذه الطبقة ولكن من الاتجاهات الإسلامية المتطرفة التى شهدت صعودا فى السبعينيات مثلما كان الحال بالنسبة للاتجاهات اليسارية والقومية وغيرها فى فترات زمنية سابقة. هم الذين قادوا أيضا حركات "الغضب" والعنف التى اجتاحت المنطقة. وذلك قد لا تعنى "المسميات الأيديولوجية والسياسية" الكثير فى هذا المجال طالما بقيت أسباب التمرد ومعها التطلعات السياسية والاجتماعية تقريبا واحدة.

بل غالبا ما تكون هذه التطلعات سببا في تجمع أجنحة سياسية مختلفة في إطار مشروع واحد من أجل محاربة وضع قائم أو تحقيق أهداف مشتركة. ولكن هذا التجمع سرعان ما يتحلل بعد زوال الخطر أو التحدي الأساسي الذي قام من أجله لتبرز التناقضات الداخلية والخلافات أو الصراعات على اقتسام النفوذ أو السلطة أو الثروة في المجتمع في حال استئثار أحد هذه الأجنحة بها. وتكاد هذه الفرضية تنطبق على حالات وتجارب كثيرة في التاريخ المعاصر عبرت عن مشاريع سياسية مختلفة ولكن ظلت قاعدتها الاجتماعية تقريبا مشتركة، كما ظلت قصة صعودها أو انكسارها وأحيانا إخفاقها متشابهة إلى حد كبير. ولكن إذا كان ظهور وصعود مثل هذه المشاريع السياسية مفهوما - وفق هذا التحليل - باعتباره معبرا في لحظة معينة من تاريخ تطور المجتمعات الأقل تقدما أو التي لم تبلغ مرحلة المجتمعات الصناعية الحديثة عن طموح شرائح اجتماعية واسعة. فإن ما يهمنا التوقف عنده هو ماذا قدمت مثل هذه المشاريع لإرضاء الطبقة الاجتماعية التي عبرت عنها والتي قدمت نفسها كبديل "ثوري" للمشروع التحديثي الإصلاحي!

إن المشروع "السياسي الإسلامي" الذي اعتبرت التجربة الإيرانية أبرز تجسيد معاصر له حمل كل الملامح السابقة، بل ونجح في استقطاب مختلف الأجنحة السياسية حتى تلك التي تناقضت معه قبيل الثورة وبعدها بفترة قصيرة. واعتمد هذا النجاح في الأساس على القدرة على تعبئة وتحريك عوامل الغضب والتذمر التي كانت كامنة في المجتمع وتفجيرها لحظة قيام الثورة لإسقاط النظام القديم الذي احتكر السلطة وركز الثروة في أيدي نخبة ضيقة. ثم ماذا حدث بعد ذلك؟ أن واقع التجربة الإيرانية "الإسلامية" يشير إلى أن الذي حدث في مدى عشرين عاما لم يكن أكثر من استبدال نخبة حاكمة بأخرى جاءت بها الثورة، والتي لم تكن بدورها أقل رغبة في الاستئثار بالسلطة وفي إقصاء معارضيها وخصومها السياسيين فضلا عن المشاكل الاقتصادية والاجتماعية التي بقيت دون حلول جذرية .. وربما تمثل العنصر الإضافي الذي أتى به النظام "الثوري الإسلامي" فيما عرف بمبدأ "ولاية الفقيه" واستناد النظام إلى مرجعية دينية لإضفاء شرعية سياسية على الحكم. وقد زادت هذه المرجعية من عوامل التقييد على الحريات الاجتماعية

والفردية باسم الحفاظ على "القيم" أو "تطبيق الشريعة". ومن هنا يكتسب الجدل السياسى الدائر الآن فى طهران حول هذا المبدأ - أى ولاية الفقيه - أهمية كبيرة لأنه يخرج ربما لأول مرة فى عمر الجمهورية الإسلامية الإيرانية التناقضات الكامنة فى مثل هذه الأنظمة "الثيوقراطية" أى - ذات المرجعية الدينية - إلى السطح. وقد اتخذ هذا الجدل أبعادا تتجاوز حدود النخبة الحاكمة لتشمل بعض التيارات السياسية الليبرالية فضلا عن فئات أخرى من المجتمع أهمها الطلبة الذين يمثلون جيل ما بعد الثورة. أى الجيل الذى عايش الواقع وليس "الحلم الموعود" كما طال الجدل والخلاف رجال الدين أنفسهم مثلما ظهر فى الصراع المفتوح بين آية الله على خامنئى، مرشد الجمهورية الإسلامية. مؤيدا بالتيارات المحافظة وآية الله حسين منتظرى عالم الدين الذى شكك فى أهلية المرشد كمرجع دينى وفى حجم شعبيته فضلا عن طبيعة اختصاصاته وحدود سلطاته. وقد لاقى هذا الموقف تأييدا سياسيا واجتماعيا ليس فقط من الليبراليين ولكن أيضا من رموز السلطة. وذلك فتح المجال للحديث عن مراجعة الدستور خاصة فيما يتعلق بسلطة "ولاية الفقيه" الذى رأى البعض ضرورة قصرها على الإفتاء فى أمور الشرع وليس الحكم، فضلا عن ضرورة تقييدها بفترة زمنية محددة. وهو الأمر الذى دعى الرئيس محمد خاتمى إلى تشكيل مجلس قانونى لمتابعة تطبيق الدستور والقانون فضلا عن إعلانه صراحة "بأن إيمان الرئيس بمبدأ ولاية الفقيه لا يعنى خضوع مؤسسة الرئاسة لأى فرد مهما كان احترامها له وزاد انه طالما جاء الرئيس بتأييد شعبى فلا سلطان عليه إلا سلطان الشعب". وهى عبارة على إيجازها تحمل دلالة سياسية قوية تمتد إلى جوهر النظام نفسه والأسس التى يقوم عليها. إذ تعنى الإقرار بأن "الأمة هى مصدر السلطات" وهى القاعدة المرتبطة أساسا بالنظم الديمقراطية الحديثة كما هى مطبقة فى الغرب! وتتاقض فكرة الاستناد إلى مرجعية دينية فى الحكم كما صاغها المشروع السياسى الإسلامى. ويمكن استخلاص نفس الدلالة من موقف السلطة من الخلاف الدائر حول موقع المرشد فى النظام والذى أثرت أن يتولاه العلماء. ولا يعتبر ذلك موقفا محايدا وإنما يعنى أن السلطة باتت تسعى إلى تخفيف حدة التداخل بين رجال الدين والقائمين على أمور الحكم

والسياسة، أى تحديد دور كل منهما. وهو الأمر الذى قد يطرح فى النهاية إمكانية الفصل بين الجانبين.

وإذا كانت هذه المتغيرات بكل ما تحمله من معان عميقة قد مست صلب الفكرة أو المشروع الذى قام عليه النظام، فقد كانت هناك تطورات أخرى لا تقل عنها أهمية وتمثلت فى الحملة التى يقودها الحكم على "الفساد" المرتبط بالأجهزة التنفيذية للدولة، والتى وصلت إلى تقديم بعض المسؤولين للمحاكمة وصدور أحكام قضائية ضدهم. والمعنى الذى يمكن استخلاصه هنا هو أنه ليس هناك نظام "معصوم" من الخطأ. أو أن مجرد تبني مشروع حكم إسلامي كفيل وحده بإقامة "المدينة الفاضلة"! ولم تكن التغيرات التى طرأت على السياسة الخارجية الإيرانية أقل أهمية، فاستخدام لغة أكثر عقلانية واعتدالا فى مواجهة القوى الدولية خاصة الغربية وعلى رأسها الولايات المتحدة فضلا عن الانفتاح على المحيط الإقليمي وتحسين العلاقات مع مختلف دوله، كلها مؤشرات على أن محاربة "الشيطان الأكبر" - وهو اللفظ الذى استخدمته الثورة لوصف الولايات المتحدة الأمريكية - أو إعلان "الجهة" على القوى "الإمبريالية" وتحقيق الاستقلال وغيرها من الأهداف - وكلها مفردات وشعارات رددتها بنفس المنطق أغلب الجماعات الإسلامية المتشددة بغض النظر عن انتماءاتها القومية المختلفة - لا تأتى بمجرد رفع "الشعارات الحماسية" وإنما تتحدد مكانة الدول فى النهاية بمستوى أدائها وإمكاناتها الفعلية. إن التجربة الإيرانية مازالت مليئة بالمعاني والدلالات المهمة، والتى تتجاوز بلا شك حدود هذه التجربة نفسها، خاصة فى ظل تنامي الجماعات السياسية الإسلامية التى تبشر بمشاريع مشابهة. والأمر الواضح - الذى تؤكد به الخبرة العملية إلى الآن - أن بروز دور هذه الجماعات لا يتأتى إلا من خلال وجودها فى حركات معارضة تأخذ طابعاً "ثورياً أو عنيفاً"، وتتحدى إلى الانقلاب على كل ما هو قائم تنفيساً عن شحنة "الغضب" الذى يصبح مدمراً أحياناً. ولكنها وبخلاف ذلك لا تملك بديلاً سياسياً فعلياً أو مشروعاً حقيقياً له مقوماته الخاصة للبناء والتنمية، أو ضمانات لتحقيق الحرية والعدالة والمساواة. وتحقيق الاستقلال الوطنى والخروج من أسر "التبعية" والانتصار على النظام العالمى وغيرها. ولاشك

أن الفارق كبير بين القدرة على الهدم أو الرفض أو الانقلاب والثورة وبين القدرة على البناء.

وإذا كانت هذه الخواطر السريعة تركز على أهمية البعد الاجتماعي في دراسة الحركات السياسية بشكل عام وأيا كانت اتجاهاتها، إلا أنه يبقى هناك جانب آخر يستحق الوقوف والتأمل عند دراسة الحركات السياسية الإسلامية بالتحديد، لأسباب تتعلق بطبيعة عقيدتها السياسية التي تمزج بل وتخلط في كثير من الأحيان بين الدين والسياسة، وهذا الجانب يتعلق بأكثر القضايا إثارة للجدل السياسى وهى موقع هذه الحركات من العملية الديمقراطية وتطورها. والواقع أن هذه القضية تحتل أهمية خاصة عند التعرض لمستقبلها، وهى مسألة مازالت فى حاجة إلى مزيد من الاجتهادات من قبل أنصارها، ربما لسببين رئيسيين: الأول، هو الموقف الراض للتيار المتطرف فى الحركة الإسلامية - والذي تمثله "جماعات العنف" فى الأساس - من قضية الديمقراطية. وهو موقف يدخل فى صلب عقيدتها السياسية التى ترفض الاعتراف بشرعية النظام والدولة، وبالتالي ترفض العمل من خلال قنواتها السياسية المتاحة، فضلا عن رفضها الإقرار بالمفهوم الديمقراطى ذاته باعتباره "منتجا فكريا غربيا"، أما السبب الثانى فيتعلق بالموقف المتردد وأحيانا "المزدوج" الذى تتبناه التيارات الأخرى التى تعلن قبولها لمبدأ الممارسة الديمقراطية.

فهذه المواقف تبدو - إلى الآن - أكثر ارتباطا بالمظاهر الشكائية والنواحي الإجرائية للديمقراطية والتى لا يكون عليها فى الغالب خلاف كبير بين كافة القوى السياسية، على تعدد واختلاف انتماءاتها وتوجهاتها الأيديولوجية ومن ذلك المطالبة بإطلاق حرية تشكيل الأحزاب، ونزاهة الانتخابات العامة، وحرية إصدار الصحف، وتوسيع قاعدة التمثيل والمشاركة السياسية.

ولكن هذا الجانب لا يشكل سوى أحد مستويات تحقيق الديمقراطية، فالأخيرة يظل لها جوانب فكرية ومضامين ثقافية وقواعد فى الممارسة تقوم على الحرية والتسامح والتعددية الحقة والقبول بالآخر. وليس هنا مجال الاستعراض التاريخى لنشأة الديمقراطية وتطورها. ولكن ما يهم التأكيد عليه هو أن نقطة الانطلاق الأولى لوضع أسس وتقاليد الممارسة الديمقراطية

كانت هي حسم الصراع بين المجال الدينى والمجال السياسى، والوصول إلى صيغة تنظيمية تحدد لكل منهما دوره ومجاله. ولم يكن ذلك يعنى أى افتتات على العقيدة الدينية أو معاداة الدية، حيث أن حرية العقيدة واحترام العبادات والشعائر الدينية هي من صميم الحقوق التى تحميها وتصورها النظم الديمقراطية وينص عليها الإعلان العالمى لحقوق الإنسان. وإنما كان ذلك يعنى البعد بالدين عن استغلاله لتحقيق أهداف وأغراض سياسية، واستبعاد عوامل القهر والتعصب والجمود ودحض دعاوى الحكم بالحق الإلهى الذى روج له بعض رجال الدين فى العصور الوسطى لإحكام سيطرتهم على الأفراد والمجتمع والدولة ومصادرة كل أنواع الحريات.

وهكذا كان حسم هذا الصراع والنأى بالدين عن النزاعات السياسية نقطة فاصلة فى تاريخ تطور الديمقراطية منذ عصر النهضة، والذى كان له أكبر الأثر فى تحرير العقل وترسيخ حرية الفكر. ومهد ذلك بدوره للثورة الفرنسية التى فتحت الطريق أمام التوسع فى إقرار الحريات الإنسانية، فعلى أنقاض فكرة الحكم بالخلق الإلهى ظهرت نظرية العقد الاجتماعى التى اعتبرت السلطة محصلة عقد أو اتفاق بين الحاكم والمحكومين كى ينوب فيها عنهم ويلتزم بعدن المساس بحقوقهم الطبيعية الأساسية، كما تعمقت الفكرة الديمقراطية التى تؤكد أن الأمة هي مصدر السلطات. وهكذا تطورت مفاهيم الديمقراطية الليبرالية فى ظل هذه المبادئ التى كانت بمثابة الشروط الأولية التى قامت على أساسها النظم الديمقراطية وصيغت عليها دساتيرها وقوانينها، وأرسيت على أساسها تقاليد وقواعد التعددية فكرًا وممارسة.

لقد كانت تلك هي المحددات التى انطلق منها علماء السياسة المعاصرون وطوروا فى إطارها الأدبيات الديمقراطية، بحيث صار الحديث بدونها عن الديمقراطية هو حديث عن الشكل دون المضمون، وفى ضوء هذه الخلفية التاريخية والتجربة السياسية للنظم الديمقراطية المعاصرة يمكن فهم بعض الحقائق الأولية عن طبيعة الديمقراطية. ويقودنا ذلك إلى استعراض بعض المواقف العامة للحركات السياسية الإسلامية من هذه المسألة، ولعل أهم ما يمكن التوقف عنده هو منطلقاتها الأيديولوجية والفكرية. فهذه الحركات لا تزال تعلن تمسكها بفكرة "الخلافة" وتتبنى مفهوما غامضا عن "الحاكمية لله"، وترفض القبول بمبدأ أن الأمة هي مصدر السلطات، وتطالب

إلغاء القوانين والتشريعات المدنية الحديثة وتطرح في مقابلها تطبيق الشريعة الإسلامية، وفق تفسيرها ورؤيتها الخاصة لها، وهو ما قد يعنى فى النهاية السعى إلى التغيير الجذرى فى طبيعة الدولة والمقومات الأساسية التى تقوم عليها، ومصادرة الحق فى أى اختيار بديل، ويرتبط بهذه الرؤية موقفها من التعددية التى لا تقرها إلا فى إطار مرجعية أحادية تسبغ عليها صبغة دينية، الأمر الذى يعنى عمليا حقها فى إقصاء باقى القوى السياسية التى يكون لها مرجعية مختلفة، وهو أمر يتناقض جوهريا مع مفهوم التعددية الحقيقية، وينفى قاعدة التنافس الحر بين مختلف القوى فى المجتمع والتى تعتبر من المقومات الأساسية للديمقراطية. وأخيرا يأتى موقف هذه الحركات من الحريات العامة والحريات الفردية التى تصيغها بنفس منطق هذه المرجعية الأحادية بل وتزيد من التقييد عليها بالاستناد إلى مقولات تتعارض مبدئيا مع مفهوم حرية الرأى والفكر والاعتقاد كما تعرفها النظم الديمقراطية وتقرها جميع المواثيق الدولية لحقوق الإنسان.

والواقع أن الخبرة العملية تثبت أن هذه الرؤى والأهداف تتجاوز الحدود النظرية فوصول أصحاب هذه الحركات والتيارات إلى قمة السلطة فى تجارب أخرى مثل السودان وإيران كان وسيلة لاحتكار الحكم وإقصاء كل الأحزاب والتيارات السياسية، ومصادرة الحريات العامة، وفرض قيود صارمة على حرية الرأى والفكر وعلى حركة قوى المجتمع المدني، كما تثبت أيضا أن وجود ما يسمى بمرجعية واحدة تلتزم بها كافة القوى السياسية لم يقلل من الصراعات الدموية والانشقاقات الحادة بين التيارات والجماعات التى تنتمى إلى المرجعية الإسلامية نفسها! وأدت هذه الصراعات فى النهاية إلى إغراق دول فى حروب أهلية أو دخولها فى حلقة مفرغة من العنف مثلما حدث فى أفغانستان والجزائر.

ولهذا تبقى هناك فجوة كبيرة بين إعلان بعض فصائل وتيارات الحركة الإسلامية بقبول الديمقراطية من حيث الشكل وبين التزامها الفعلى بأفكارها ومبادئها وقواعدها فى الممارسة. فالديمقراطية فى التحليل النهائى هى ظاهرة مرتبطة فى النشأة والوجود والاستمرار بالمجتمعات الحديثة، وبإتاحة أكبر قدر من الحريات وضمانها. ولا يمكن أن تكون مجرد وسيلة لدعم الأفكار الشمولية التى تسعى لتغيير وجه هذه الحياة المدنية، وإقامة

"ثيوقراطية" جديدة تعيد تاريخ القهر الفكرى والسياسى التى تعرضت لها الجماعة الإنسانية فى عصور ماضية.

إن كل هذه الاعتبارات ستظل مطروحة عند الحديث عن واقع ومستقبل الحركات السياسية الإسلامية، وهى اعتبارات تفرض تحديات معينة أمام عملية التحول الديمقراطى - ليس فى مصر فقط، وإنما فى تجارب أخرى كثيرة - كما تطرح قضايا على القوى الإسلامية الإجابة عليها ومواجهتها ربما بفكر جديد، وعقلية أقل سلفية وانغلاقاً.

د. هالة مصطفى

القاهرة فى ٢٤ ديسمبر ١٩٩٨

تقديم الطبعة الأولى

لقيت ظاهرة "الإسلام السياسى" فى مصر، والعالم العربى والإسلامى، اهتماما كبيرا من مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، خاصة مع البدء فى إصدار التقرير الاستراتيجى العربى منذ عام ١٩٨٥ . ومع أن تعبير "الإسلام السياسى" هو فى الأصل تعبير أجنبى، كما أن استخدامنا له ربما تجاوز بعض المقاصد التى صك من أجلها، فضلا عما ينطوى عليه من إحياءات مضمونية محددة، فإننا نعتبر أنه صالح للاستعمال . إننا نشير به - إلى تلك القوى التى تجعل من "الإسلام" أيديولوجية سياسية، تتضمن تحديدا للمجتمع السياسى الأمثل المنشود، ونقدا للمجتمع السياسى الراهن، وتعريفا بوسائل وأدوات الانتقال من المجتمع الراهن إلى المجتمع الأمثل سواء تضمنت تلك الوسائل العنف، أو غيره من الوسائل.

بهذا الفهم فإن الدكتوراه/ هالة مصطفى - الخبيرة فى المركز والتى دارت أطروحتها للدكتوراه حول نفس الموضوع، واستنادا إلى خبراتها الطويلة فى معالجة الموضوع فى التقرير الاستراتيجى العربى، وفى عدد من البحوث والمقالات فى الصحف والدوريات المصرية والعربية والأجنبية، تسعى إلى تقديم معالجة مركزة لقوى الإسلام السياسى فى مصر وفق منهج لا يخطئ المرء مراعاته لإعتبارات ثلاثة: أولا التسلسل التاريخى لتطور الظاهرة أخذا فى الاعتبار جوهر فكرة الإسلام السياسى لدى أصحابها ثانيا: السياق الاجتماعى - الاقتصادى - السياسى الذى تجرى فيه الظاهرة فى ظل مرحلة من تطورها، هو السياق الذى يلخص تطور الأوضاع فى مصر على امتداد القرن الحالى . ثالثا: التركيز على ما هو جوهرى ويخدم فكرة البحث وترك عديد من الظواهر الثانوية أو الاضافية التى لا تتصل بصلب فكرته .

وتعالج المؤلفة موضوعها فى فصول متوالية : الاحتكاك بالحضارة الغربية وظهور الفكر الاصلاحى والثانى : الاخوان المسلمون، والثالث : الجماعات الراديكالية والعنف السياسى . وفى حين اجتهدت المؤلفة فى استخلاص أهم الأحكام والدلالات من التاريخ المكتوب للقوى موضوع التحليل فى الفصلين الأول والثانى، فإنها اعتمدت بشكل يكاد يكون كاملا على المصادر الميدانية المباشرة فى كتابة الفصل الثالث، وهو الأمر الذى

سهله لها عملها فى المركز . أما فى مقدمة الكتاب - فإن الدكتور هالة مصطفى استطاعت فى براعة أن تستعين بأراء كبار المفكرين والباحثين فى التاريخ المصرى الحديث لتفسر للقارئ ما سوف يطالعه بعد ذلك فى الكتاب أى : لماذا تتخذ فى الغالب حركات الاحتجاج الاجتماعى فى مصر طابعا مدينيا رغم اسبابها السياسية والاجتماعية، ولماذا لا تتحول جماعات العنف الاسلامية من جماعات محدودة الى حركة جماهيرية واسعة ؟
تلك نص الاسئلة التى اجتهدت الدكتورة هالة مصطفى فى الاجابة عنها، فى اطار الجهد العام لمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية فى دراسة وتحليل القوى السياسية فى المجتمع المصرى المعاصر .

د. أسامة الغزالي حرب
مدير المركز بالانابة

مقدمة

يكتسب كل شعب على مر العصور خصائص وسمات تميزه عن غيره من الشعوب وتحفظها ذاكرته التاريخية والسياسية . هذه الخصال هي التي ترسم ملامح شخصيته الوطنية بحيث يصعب على أى باحث فى تناوله لأى ظاهرة سياسية إغفال هذا الجانب . وغالبا ما تساهم الشخصية الوطنية بطبيعتها وخصائصها ليس فقط فى تشكيل الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية/ وإنما فى تحديد ردود فعل الشعب ازاءها وسبل تعامله معها . وللشعب المصرى - على وجه التحديد - بفعل تاريخه وبفعل حضارته القديمة، وشخصيته المتميزة التى عاشت معه عبر عهوده السياسية المختلفة الفرعونية، والمسيحية، والإسلامية، والحديثة . ويؤكد الوطنية المصرية، فيذكر طه حسين "أن العقل المصرى القديم لم يتأثر بالشرق الأقصى ولا بالشرق البعيد قليلا ولا كثيرا، وإنما نشأ مصريا ثم أثر فيما حوله وتأثر به" (١) . وطه حسين - من أشد القائلين - فى كتابه الشهير "مستقبل الثقافة فى مصر" الذى صدر عام ١٩٨٣، بخصوصية الشخصية المصرية التى رآها نتاجا لحضارة مصر الفرعونية وتفاعلها مع الحضارة الاغريقية والرومانية . ومن هنا كان حرصه الشديد على إبراز هوية مصر الثقافية وامتداداتها فى ثقافة حوض البحر المتوسط حيث الانتماء الحضارى الطبيعى من وجهة نظره استنادا إلى العوامل الجغرافية، رغم اعترافه بالروابط التى رابتها بالثقافة العربية الإسلامية.

وفى "سندباد إلى الغرب" الذى صدر عام ١٩٤٩ ينطلق حسين فوزى من نفس نظرة طه حسين حول خصوصية الحضارة المصرية التى يراها من خلال التسلسل التاريخى للحضارات، مشاركا "أصيلا" فى صنع الحضارة الحديثة فيقول ص (٢٩٢) "ونحن المصريين أحق الناس بدراسة الحضارات، لأننا أثبتهم حقا فى تراث الإنسانية العظيم الذى تواضع الناس على تسميته الحضارة الغربية، لا لأنها حضارة اختص بها الغرب أو ورثها عن ابيه، بل لأنها فى التسلسل التاريخى للحضارات نمت وترعرعت أخيرا فى غرب أوروبا بعد أن تشربت وتمثلت تيارات الحضارة من طيبة وممفيس وصور وصيدا واثينا والاسكندرية وروما وبيزنطة وبغداد ودمشق والقاهرة"

. وهذه الخصوصية لدى حسين فوزى تجد ايضا انتماءها الطبيعى فى ثقافة حوض البحر المتوسط . وهذه الاستمرارية التاريخية للشخصية المصرية منذ حضارتها الفرعونية، جسدها توفيق الحكيم فى رواية "عودة الروح" التى كتبها عام ١٩٢٨ ونشرها فى ١٩٣٣، حيث رأى بعث الروح الفرعونية من خلال "أوزيريس" الرمز شرطا لميلاد مصر الحديثة، وفى "ذكرياتى فى السياسة المصرية" يؤكد محمد حسين هيكل على فرعونية مصر التى تكسبها تميزا وخصوصية على مر التاريخ . بل إنه طالب فى مقدمة كتابه "تراجم مصرية وغربية" بدراسة تاريخ مصر كتاريخ مستقل لأمة مستقلة .

ويكاد يتفق أغلب من تناولوا "الشخصية المصرية" بالتحليل - على اختلاف توجهاتهم - على عمق تراثها الحضارى الذى حفظ لها طبيعتها . فيقول جمال حمدان صاحب العمل الضخم "شخصية مصر" بعد اعترافه بدور العصر العربى الإسلامى فى تغيير بعض عناصر المركب الحضارى المادى وغير المادى " وفق تعبيره (ان دور العرب عموما فى مصر وفى غيرها لا بد ان يدعو إلى التفكير، فهم لم يأتوا معهم بحضارة ذات بال ومع ذلك بعثت الحضارة على ايديهم حيث دخلوا، لقد تتلمذ العرب الفاتحون فى مدرسة مصر المفتوحة وعلى يدها تحضروا، والواقع ان دور العرب كان دور الشرارة التى الهبت الوقود الحضارى الخامل فى مصر دون ان تجيئنا بجسم الوقود نفسه) (١) .

ولا يعنى الحديث عن تراث مصر الفرعونى واستمراريته فى تحديد ملامح الشخصية الوطنية المصرية، اغفال المقومات الأخرى التى قامت عليها هذه الشخصية، وأضافت إليها من خصائصها - فكما يشير د لويس عوض، وهو من اشد المؤيدين لأصالة مصر الفرعونية - (ان النظرية القائلة بأن الهوية المصرية فرعونية خالصة، هى مبالغة فى التبسيط ولم يقبل بها أحد الا اعداء "القومية المصرية" ليسخروا من هذا المبدأ بالمبالغة الكاريكاتورية، فالواضح من تاريخ مصر بعد العصر الفرعونى، أن الحضارة المصرية مكونة من جملة طبقات : اليونانية والرومانية والبيزنطية، والعربية، والمملوكية والتركية والأوروبية الحديثة . وهذه الطبقات ليست بالضرورة مترابطة فيها طبقة فوق طبقة، وترتاح كلها فى البنية

التحتية الفرعونية ولكن تكونت منها سبيكة أو مزيج من عناصر مختلفة أهمها هو ماضى مصر الفرعونية^(٣) .

هذا المزيج الذى تحدث عنه لويس عوض والذى اكده كثير من المفكرين والمؤرخين كما سبقت الإشارة - هو الذى أعطى خصوصية للشخصية الوطنية المصرية وأكسبها تميزا وسمات خاصة تكرست عبر التاريخ . ولأن التعرض لمصر الحديثة لا يمكن أن يتم بمعزل عن ماضيها، فإن قراءة مقومات الشخصية المصرية قد يقدم مدخلا هاما لتحليل الظواهر السياسية الحديثة كتلك المتعلقة بموضوع البحث وهى "الإسلام السياسى فى مصر" .

لقد لعب الدين دورا محوريا فى تشكيل الشخصية المصرية على مر العصور، بل ويرى كثير من المفكرين والمؤرخين ان الدين - بغض النظر عن نوع الديانة - ظل يحتل نفس الموقع فى حياة المصريين منذ العهد الفرعونى القديم وحتى عهدنا الراهن، وفى تحليله لجماعات الإسلام المعاصرة، يثير حسن حنفى هذا البعد حين يقول (ان الدين لعب منذ الفراعنة الدور المحورى فى حياة الشعب، خاصة وان حياة المصريين تقوم على الزراعة وهو ما يجعل الدين متجذرا فى حياتهم الإجتماعية والسياسية بسبب نمط الحياة الفلاحية)^(٤) .

وطوال تاريخ مصر، بقى العنصر الدينى عاملا فعالا فى صياغة القوانين الحاكمة فى المجتمع، وفى تحديد شكل العلاقات الإجتماعية

* يهتم جمال حمدان فى تحليله "للشخصية المصرية" والكشف عن عوامل استمراريتها بالجانب المادى فى الحضارة الذى يرجع إلى عوامل الطبيعة التى فرضت نمطا واسلوبا معيناً فى الحياة على المصريين منذ الفراعنة إلى الآن وهو ما يسميه بوحدة المصرى عبر التاريخ ويقول جمال حمدان عن استمرارية هذا الجانب المادى فى الحفاظ على بعض خصائص الشخصية المصرية على مر الأزمنة (ان أغلب نظم الإدارة وشئون الحكم وفنون الرى والزراعة التى صنعتها من قبل ضرورات البيئة الفيضية ورثها العرب بقليل من تغيير وعلى مستوى التفاصيل الصغيرة، فقد ظلت السنة الزراعية مثلا هى السنة القبطية أى الفرعونية أصلا بفصولها واسماء شهورها وأمثالها وفولكلورها .. ببساطة لأنها هى السنة النيلية) (ص ٤٣٩) ونفس المعنى قاله حسين فوزى حين أشار إلى ان "الشعب المصرى اليوم هو نفس الشعب منذ الاف السنين وان وحدة المصرى عبر تاريخه هى وحدة الشقاء الناشئ عن الاستغلال (حسين فوزى، سन्दباد مصرى جولة فى رحاب التاريخ . دار المعارف، القاهرة ١٩٦١، ص ١١٣ - ١١٥) .

والسياسية خاصة العلاقة بين الحكام والمحكومين، فقد كان الرمز الدينى منذ عهد الفراعنة هو وسيلة الحكم فى إخضاع الشعب .

ويختلف الأمر فى العهود التالية القبطية والإسلامية بدولها ومذاهبها المختلفة . كما كان فى المقابل هو محرك للثورات التى اكتسبت طابعا دينيا، بل كان فى أكثر من حالة عامل تجمع قوميا ضد العدو الخارجى (كما فى عهد الدولة الأيوبية حين لعب الدين دورا أساسيا فى النضال ضد الحروب الصليبية) ^(٥) . ولم تستطع الثورات الوطنية ان تغفل عمق هذا الميراث، فالثورة العربية (١٨٧٩ - ١٨٨٢) التى مثلت نقطة تحول فى تاريخ العمل الوطنى المصرى لم يكن بمقدورها تجاوز فكرة الخلافة، ويعلق لويس عوض عليها بقوله (ان العربيين لم يكونوا يعرفون ماذا يريدون، أو على الأصح انهم كانوا يريدون مصر للمصريين، أى يريدون الدولة القومية، ولكنهم من جهة أخرى كانوا يقبلون التبعية للثيوقراطية العثمانية) ^(٦) .

وإذا لم يكن هناك خلاف حول الدور البارز الذى لعبه الدين فى تاريخ الشعب المصرى وفى تاريخ ثوراته وتمرده، والذى ظل يشكل مقوما من مقومات الشخصية الوطنية، إلا أنه - فى المقابل - كان للمقومات الأخرى فى هذه الشخصية اثر فى تحديد طبيعة هذا الدور، وفى صبغ سمات معينة على طبيعة التدين عند المصريين . إذ كان هذا التدين أقرب إلى التدين الفردى الملتصق بالعبادات منه إلى التدين السياسى ذى الصفة الجماعية، كما انه اتسم إلى حد كبير بطابع عملى نزع عنه سمة التشدد والعنف الجماهيرى . وفى ذلك يقول طه حسين (إن التاريخ يحدثنا بأن رضا مصر عن السلطان العربى بعد الفتح لم يبرأ من السخط ولم يخلص من المقاومة والثورة، وبأنها لم تهدأ ولم تطمئن الا حين استردت مصر شخصيتها المستقلة فى ظل ابن طولون، وفى ظل الدول المختلفة التى قامت بعده، فالمسلون - إذن - فطنوا منذ عهد بعيد إلى أصل من أصول الحياة الحديثة، وهو ان السياسة شئ والدين شئ آخر وان نظام الحكم وتكوين الدولة إنما يقومان على المنافع العملية قبل أن يقوموا على أى شئ آخر) ^(٧) .

وفى معالجة عقلانية لموقف الإنسان المصرى من الدين يشير عبلس محمود العقاد إلى ان الذهن المصرى ذهن عملى واقعى، ويفسر ذلك بقوله (ان الأرض والنيل والفيضان والغلة أى المحصول كلها بالنسبة للذهن

المصرى وقائع محسوسة مطردة فى قياس العقل لا تتصل بعالم الغيب الا اتصالا بسيطا لا يحوج المرء إلى خيال جامح وإنما يحوجه إلى التدين والإيمان^(٨).

ومن هنا يرى العقاد أن هذا هو سبب هدوء العقيدة الدينية عند المصرى وخلوها من التعصب وخلو تاريخ مصر الدينى من المذابح الطائفية . وتصل عفاف لطفى السيد إلى نفس الرأى من خلال تحليلها لطبيعة الشخصية المصرية فتقول (هكذا كانت عقلية الفلاح مليئة بمزيج من فهم الروحانيين أو : عباد الطبيعة "Animism" باعتبار انه عودة إلى القديم، إلى تراثه الفرعونى، وكثير من احتفالاته الرسمية التى لها علاقة بالميلاد والموت والارض كانت بلا شك فرعونية بحثة فى أصلها غشاها طلاء رقيق من الإسلام والمسيحية)^(٩) . حول هذه الإستمرارية أكد لويس عوض على وجود صلات حميمة بين بعض المعتقدات والعادات والتقاليد فى مصر الفرعونية وفى مصر اليوم : مثال ذلك الطقوس الجنائزية، وطقوس الولادة والسحر ضد الحسد والمرض، وطقوس الإخصاب)^(١٠) .

وانطلاقا من نفس المنظور، رأى من الباحثين ان اعتناق المصريين للإسلام لم يشكل انقطاعا فى المكونات الأساسية للشخصية الوطنية المصرية ولموقفها من الدين، بل ان عدم وجود مؤسسة دينية دنيوية فى الإسلام كان يتلاءم تماما مع طبيعة الفلاح المصرى ونزوعه الدائم للاستقلال بإيمانه عن أى جهة وسيطة بينه وبين إلهه الذى يعبد، خاصة وان هذه النزعة الاستقلالية تولدت منذ عهود قهره واستغلاله من قبل الفرعون والمؤسسة الدينية التابعة له، مما اعطى له مبررا للتمرد عليها . كذلك فان هذه الاستقلالية والفردية فى التدين هى فى - نظر البعض - التى سمحت للمصرى ايضا ان ينقل معه إلى الإسلام كل ما ورثه من عادات وطقوس عن ديانته القديمة كانت قد عاشت بالمثل خلال المسيحية^(١١) .

وتأكيدا على هذه النزعة الاستقلالية والعملية فى نفس الوقت، يفسر كثير من الباحثين سر قبول المصريين بتغيير ديانتهم أكثر من مرة حين

* يدلل العقاد على رأيه بقوله ان الإنسان المصرى فى عهوده القديمة خلق عالمه السماوى على نمط عالم الأرض يأكل فيه الإنسان ويشرب ويستعد له بالطعام وبمتاع هذا العالم الأرضى وأنيته، ويعمل على ان يحفظ جسده من العطب لأنه الجسد الذى سيعيش به بعد البعث .

تركوا ديانتهم الفرعونية القديمة واعتنقوا المسيحية ثم تركوا الأخيرة ليعتنقوا الإسلام . وأخيرا تحولوا داخل نفس الديانة من مذهب إلى آخر، فتبنوا المذهب الشيعي حين استعانوا بالفاطميين ضد الدولة الاخشيدية السنية، ثم عادوا وثاروا على الفاطميين وقبلوا العودة إلى المذهب السني مع الدولة الايوبية (١١٧م) (١٢).

هذه اللوحة السريعة عن طبيعة الشخصية الوطنية المصرية تكشف عن جانبين هامين من جوانبها قد يبدوان متناقدين رغم تلاصقهما، وهما عمق البعد الديني ومحوريته في هذه الشخصية من ناحية، ثم اتخاذ طابعا فرديا وعمليا من ناحية أخرى، وأهمية هذين البعدين تكمن فيما قد يقدمانه من تفسير لبعض التساؤلات الأساسية التي يثيرها موضوع هذا الكتاب، أي "الإسلام السياسي" وبالتحديد تساؤلين جوهريين الأول هو لماذا تتخذ في الغالب حركات الاحتجاج الاجتماعي في مصر طابعا دينيا رغم أسبابها السياسية والاجتماعية ؟ والآخر، لماذا لا تتحول جماعات العنف الإسلامية من جماعات محدودة إلى حركة جماهيرية واسعة ؟ وإذا كان البعد الأول الخاص بعمق النزعة الدينية عند المصريين هو الذي يساعد على الإجابة عن التساؤل الأول، فإن الطابع الفردي والعملية للتدين المصري هو الذي يمثل عائقا حقيقيا أمام انتشار الإسلام السياسي الراديكالي في مصر وهو ما يقدم إجابة عن التساؤل الآخر .

في هذا السياق، يعالج الكتاب تطور "الإسلام السياسي" في مصر من خلال مناهج مقارنة ويتتبع الموجات الثلاث الكبرى في ذلك التطور، وهي حركة الإصلاح الديني التي تمت بالذات على أيدي الطهطاوي والأفغانى ومحمد عبده، ثم جماعة الإخوان المسلمين التي مثلت نقطة تحول أساسية عن المسار الأول لحركة الإصلاح، ثم جماعات العنف السياسي الإسلامي المعاصرة التي خرجت في جوهرها من عباءة الإخوان المسلمين .

* تجدر الإشارة إلى أنه رغم هذه التحولات التي أرتبطت في الغالب بدوافع سياسية واجتماعية، فقد ظل المصريون على موقفهم الوسطي في التدين فتحولهم إلى المذهب الشيعي لم يرتبط بقبولهم لمبدأ الأمانة ولا بموقف عدائي من الصحابة . كذلك فإن رضاهم بالانقلاب السني الذي أحدثه صلاح الدين الأيوبي لم يعن تركهم لكل تقاليدهم الشيعية خاصة اعتزازهم (بال البت)، وهو ما أدى في لحظة تاريخية إلى تمردهم على الدولة الأيوبية السنية وبخاصة في فترة حكم الملك العادل (١٢٠٠-١٢٩٨) .

وفى إطار هذه الرؤية المقارنة، تهتم الدراسة بوضع كل حركة فى سياقها التاريخى، وتوضح بإيجاز شديد أهم أبعادها السياسية والاجتماعية . ويبدو من خلال هذا التسلسل الذى بدأ بالدعوة الإصلاحية، وانتهى بجماعات العنف، أن جماعة الإخوان المسلمين قد أحدثت انقطاعا عن التوجه الأول الذى أرساه رجال حركة الإصلاح، كما أن جماعات العنف المعاصرة شكّلت امتدادا لجوهر الخط الذى أرساه الإخوان المسلمون . رغم الفروقات والتميزات بينهما .

وفى ختام هذه المقدمة اود أن أوجه شكرى إلى كل من عاوننى فى تحرير الفصل الثالث من الكتاب - على وجه التحديد - والذى يختص بمعالجة جماعات الإسلام السياسى المعاصرة .

واخص بالشكر مساعدى الأول فى البحث خالد صلاح وأشكر له جهده الهام الذى بذله فى استكمال تجميع الوثائق الخاصة بهذا الجزء وفى اعداد عدد من اوراق العمل المتعلقة ببعض هذه الجماعات، وعقد لقاءات مع قياداتها إلى جانب قيامه باعداد الجدول الخاص بنشاط العنف الملحق بنهاية الفصل الثالث .

كما أشكر مساعد الباحث الثانى خليفة ادهم على اسهامه فى اتمام العمل الميدانى وإعداد ورقة العمل الخاصة بالخريطة التنظيمية للجماعات الإسلامية المعاصرة .

وأخيرا أشكر كل من تعاون معى من داخل هذه الجماعات ممن لم ترد أسماؤهم سواء من خلال إتاحة الفرصة للقاء والتعرف على افكارهم، أو من خلال توفير البيانات والمصادر من الصعوبات بسبب قلة المراجع من ناحية، وطابع السرية والغموض الذى يحيط بأفكار هذه الجماعات وانشطتها من ناحية أخرى .

فاليهم جميعا امتنانى الشديد .

هوامش المقدمة

- ١- المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين، المجلد الرابع، علم التربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨١، ص ٢٧
- ٢- جمال حمدان، شخصية مصر، ودراسة في عبقرية المكان، ج٢، القاهرة، عالم الكتب، سبتمبر ١٩٨١، ص ٤٣٩ .
- ٣- د. لويس عوض، مصر تواجه ماضيها، المصور ١٩٨٣/٩/٩، ١٩٨٣/٩/١٦ في د. لويس عوض دراسات في الحضارة، دار المستقبل العربي، القاهرة ١٩٨٩ (ص ١٢٥-١٣٥)، ص ١٣٣ .
- ٤- Hassan Hanafi, "The Revelance of the yspamic Alternative in Egypt" ESPRIT, (4) avril 1983 pp 54-74.
- ٥- د. طاهر عبد الحكيم، الشخصية الوطنية المصرية قراءة جديدة لتاريخ مصر، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٦، ص ٧٧ .
- ٦- د. لويس عوض، قصة العلمانية في مصر، المصور ١٩٨٣/٩/٣٠، ٨٣/١٠/٧ في د. لويس عوض دراسات في الحضارة، م.س (ص ص ١٣٥-١٤٨)، ص ١٣٨ .
- ٧- المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين، المجلد الرابع، علم التربية، م.س، ص ٢٧ .
- ٨- عباس محمود العقاد، سعد زغلول مسيرة وتحيية، القاهرة، بيروت، دار الشروق (د.ت.ن) ص ص ٢٦-٢٧ .
- ٩- د. عفاف لطفى السيد، تجربة مصر الليبرالية ١٩٢٢-١٩٣٦، وترجمة عبد الحميد سليم، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨١، ص ٥٤
- ١٠- د. لويس عوض، مصر تواجه ماضيها، في د. لويس عوض دراسات في الحضارة م.س، ص ١٣٠ .
- ١١- طاهر عبد الحكيم، الشخصية الوطنية المصرية، م.س، ص ٩٦ .
- ١٢- المرجع السابق، ص ٧٨ .

الفصل الأول

الاحتكاك بالحضارة الغربية

وظهور الفكر الإصلاحى

المبحث الأول السياق التاريخي لنشأة الفكر الإصلاحى

١ - ضعف الامبراطورية العثمانية ونمو التيار الإصلاحى :

مع مطلع القرن السابع عشر، بدأت تظهر عوامل الأزمة داخل الامبراطورية العثمانية، فقد شهد عام ١٦٢٣ ثورة الانكشارية التى كشفت عن مدى ضعف السلطة المركزية ممثلة فى "السلطان" والتى أدت إلى مقتل السلطان عثمان الثانى وتدخل الانكشارية فى تعيين السلطان الجديد وعزله، إلى جانب تدخلهم فى تنصيب وخلع الوزراء^(١). وفى المقابل سرى الضعف فى باقى كيان الامبراطورية، حيث ارتبط ضعف القيادة المركزية بقيام ثورات الولاة والامراء المحليين وتوقف الفتوحات وتراجع الجيش العثمانى الذى قلت موارده واصبح هونفسه مصدرا للقلق وتحريك الثورة داخل الامبراطورية. وكان من الطبيعى فى ظل هذه الأحوال ان يستشرى الفساد وسوء الإدارة، والذى زاد منه الأزمة الاقتصادية وعجز السلطنة العثمانية عن تأمين الولاء اللازم للحفاظ على سلطتها فى الولايات^(٢) أما المؤسسة الدينية فى ظل هذه الأوضاع، فقد أصبحت جزءا من مراكز القوى التى تنحيز إلى القوة الغالبة، سواء تمثلت فى السلطان أو القوى الانكشارية. فى هذا الاطار بدأ يظهر تيار يدعو إلى إصلاح مؤسسات الدولة وكشف أسباب الانحطاط التى حلت بالامبراطورية. وبدأت الدعوة إلى الإصلاح تتوجه بشكل أساسى إلى القطاع العسكرى والإدارى والمالى فى الدولة.

وشهد القرن الثامن عشر صيحات مماثلة للإصلاح، لم تكن فقط بتأثير عوامل التفكك والانحلال الداخلى الذى أصاب الإمبراطورية العثمانية، وإنما أيضا بتأثير التحدى الذى أخذت تجسده الدول الأوروبية، والذى بدأ أثره واضحا فى أواخر القرن، أى فى فترة حكم السلطان سليم الثالث (١٧٨٩-١٨٠٨). فقد شهد حكم سليم عددا من السياسات الإصلاحية، فبادر باستخدام "نظام جديد" يقوم على موازنة النظام القديم الذى تمثل بشكل أساسى فى الانكشارية ونظام التعليم الدينى، إلى جانب اتخاذ بعض التدابير المالية التى تتضمن أحكاما للتنظيم المالى للدولة. وقد تمت الإصلاحات فى عهد سليم الثالث على مستويين، أولهما المستوى العسكرى حيث شكلت قوات

نظامية خارج اطار الانكشارية، والثانى مستوى التعليم، حيث اهتم بتطوير وفتح مدارس جديدة لتدريس العلوم الوضعية مثل الهندسة، والرياضيات وغيرها من العلوم التى استبعدت من التعليم الدينى التقليدى^(٣) . ويشير ادوارد مورتي مور إلى أن التيار الإصلاحى داخل الامبراطورية العثمانية نما وبدأ يظهر منذ أواسط القرن الثامن عشر، إذ حاولت الحكومة العثمانية خلق جيش جديد على النمط الاوروبى وبناء مدرسة عسكرية وأخرى للهندسة، وبعد ذلك للرياضيات، وما أن جاء السلطان سليم الثالث إلى الحكم عام ١٧٨٩ حتى بدأ فى اصلاح الجيش وفتح مدارس ومعاهد تدريبية جديدة، وادخال تعليم اللغات الأجنبية مثل الفرنسية والاطالية . ولقد نظر إلى هذه الإصلاحات من زاويتين، الأولى، محاولة تقوية الأمة فى مجموعها، والأخرى تقوية مؤسسة السلطنة من خلال جلب الأجانب والاستعانة بأفكارهم فى مواجهة النخب التقليدية خاصة من العسكريين و "العلماء" الذين كانت لهم السيطرة والتأثير على باقى المجتمع العثمانى حتى أنه كان بمقدورهم تحريك الشعب والحصول على دعم واسع لمعارضة الإصلاحات التى أدخلها السلطان سليم الثالث، مستفيدين فى ذلك من مشاعر عدم الرضا التى سادت فى أنحاء الإمبراطورية من جراء الازمة الاقتصادية^(٤)، لدرجة أنهم تمكنوا فى النهاية من الإطاحة بالسلطان سليم وإيقاف حركة الإصلاح بمساعدة قوات الانكشارية عام ١٨٠٧ .

وما يهمنى فى هذا الصدد هو ان الإصلاحات التى تمت فى عهد السلطان سليم الثالث كانت تهدف فى الأساس إلى ايجاد بدائل تدريجية للمؤسسات القديمة العسكرية والدينية، واضعافهما دون إلغائهما . صحيح أن بعض العلماء أيدوا محاولات سليم الإصلاحية، الا ان المؤسسة الدينية فى مجموعها كانت ضد هذه الإصلاحات، إذ اعتبرتها نوعاً من "البدعة والكفر" . وهكذا برز اتجاهان متوازيان من خلال حركة الإصلاح الأول هو الاتجاه الإصلاحى الذى تبلور مع محاولات السلطان سليم الثالث، والذى تأثر بالتجربة الغربية فى بناء الدولة والمؤسسات، والآخر تمثل فى الاتجاه المحافظ الذى عبرت عنه نخبة "العلماء" التى كان لها مركز قوى ترسخ فى البنية المؤسسية للدولة العثمانية إلى جانب هيمنتها المعنوية وقدرتها على اصدار "الفتاوى"، أى امتلاكها لقوة "الاجازة" والتحرير فى عملية التغيير

التي تتطلبها أى سياسة إصلاحية . وقد قاوم هذا الاتجاه حركة الإصلاح التي قام بها السلطان سليم الثالث . وكانت هذه "الثائية" هي أحد أبرز جوانب أزمة السياسة الإصلاحية العثمانية طوال القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين^(٥) . فأصحاب هذه السياسية كانوا يلجأون إلى تبرير الإصلاح من خلال "الفتوى"، أى مطابقة القوانين بالاحكام الشرعية وكانت القوى المقاومة للإصلاح تلجأ بدورها إلى تكفير هذه الاتجاه واعتباره بدعة^(٦) . والواقع أن هذه لم تكن أزمة الإصلاح الوحيدة داخل الإمبراطورية العثمانية، ولكن التوجه العدائى للقوى الاستعمارية الغربية، ومشاريعها لاقتسام الدولة العثمانية، شكلت جانبا آخر هاما من جوانب هذه الأزمة، بسبب ما ترسب فى الوعي الإسلامى من الخلط بين الإصلاح والسياسة الغربية.

غير أن حجم الإصلاحات التي شهدها القرن التاسع عشر حمل طابعا تحديثيا غريبا لا يمكن إغفاله، ففي عام ١٨٣٦ استطاع السلطان محمود الثانى تحطيم مؤسسة استمرت لمدة خمسة قرون . وبعد حوالى نصف قرن، شهدت الإمبراطورية حركة إصلاح أخرى عرفت باسم سياسة التنظيمات، وتم تشكيل جيش جديد لا يرتبط بضباطه بمنهج "العلماء"، إلى جانب إنشاء مدرسة للطب لتدريس العلوم الطبية الغربية الحديثة باللغة الفرنسية، وأن لاقت معارضة دينية من العلماء الذين وقفوا أمام تدريس علم التشريح^(٧) .

وشهد عهد السلطان "عبد الحميد" مزيدا من الإصلاحات، وتم السماح بتدريس علم جسم الإنسان وقد اثرت هذه المحاولات الإصلاحية على موقع الدين فى الإمبراطورية العثمانية، رغم أن ذلك لم يكن هو الهدف من هذه السياسات فى البداية . وبدأ "العلماء" يشكلون المعارضة التقليدية لمحاولات الإصلاح، واعتبروا انفسهم المدافعين الفعليين عن الإسلام، وهو ما جعلهم يضعونه معهم فى موقف دفاعى^(٨)، وكان هناك مظهر آخر يعبر عن رد الفعل المباشر عند "العلماء" إزاء مظاهر التحديث فى المجتمع العثمانى، وهو رفضهم لنمط الملابس الغربى، فقد أراء العلماء الاحتفاظ بملابسهم التقليدية حتى يؤكدوا على التفرقة والتمييز بينهم وبين الجماعات الاجتماعية الأخرى مثل الضباط وموظفى الدولة والمتعلمين تعليما مدنيا، ومن هنا أخذوا مظهر رجال الدين^(٩) . واتخذت حركة الإصلاح من خلال سياسة التنظيمات شكلا أكثر تحت حكم السلطان محمود - خلف - "عبد الحميد" وخلال العشرين أو

الثلاثين عاما التي تلت ذلك، اتخذت المزيد من الخطوات العملية للإصلاح أهمها إعادة تنظيم حركة المركزية والمحلية، وإعادة تنظيم القوانين المدنية والجنائية والتجارية . وتجدر الإشارة إلى ملاحظتين في هذا المجال، الأولى : ان الهدف من عملية الإصلاح لم يكن هدم الشريعة الإسلامية والدستور الذي وضع عام ١٨٩٣ تحت حكم السلطان "محمود" حمل هذا المعنى صراحة^(١٠) . الأخرى، أنه رغم الحماس الشديد الذي أظهرته حركة الإصلاح للأفكار والمؤسسات الأوروبية، لم تكن السلطة في التنظيمات المؤسسية تمارس بشكل ديمقراطي، وانما اتخذت طابعاً تسلطياً، وكانت المطالبة بإصلاح السلطة السياسية، وبالدستور تأتي في أغلب الأحيان من خصوم حركة الإصلاح .

وفي المقابل أثارت هذه الحركة معارضة مستمرة - اتخذت شكلاً منظماً - حيث تشكل في ١٨٥٩ تنظيم سياسي سري للمطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية، وطالبت بتشكيل مجلس تمثيلي أو نيابي للشعب يمثل مباشرة الأمة، وعرف هذا التيار بعد ذلك "بحركة الشباب العثمانيين"^(١١) .

وقد استغل السلطان عبد الحميد الثاني الذي كان مثالا للحاكم المستبد(حكم في الفترة من ١٨٧٦ - ١٩٠٩) هذا التيار، أي "الشباب العثمانيين" واستخدمه بمساعدة المؤسسة الدينية ضد الإصلاح والحركة الدستورية والأفكار التجديدية في الإسلام، ولكن على الرغم من موقفه الدفاعي عن الإسلام إلا أنه لم يرفض بشكل قاطع كل أشكال التغريب، إذ أخذ يقلد بعض التنظيمات المستوحاة من الغرب، التي رأى فيها إمكانية لزيادة فعالية الدولة وتسلطها على رعاياها، ولكنه في المقابل كان يشجع العودة إلى التقاليد، أي إلى التفسير التقليدي للقرآن، كما شجع بعض المذاهب والطرق الصوفية .

بهذا المعنى أخذ السلطان عبد الحميد الثاني بعض الأفكار الإصلاحية التي سادت في أوائل القرن، رغم نزعته الاستبدادية، بل أن جوهر سياسته لم يكن يخالف كثيراً جوهر سياسة السلطان سليم الثالث ومحمد علي في مصر، فهو مثلهما كان يحاول أن يستورد وسائل التقنية الغربية الحديثة والسلع المادية، ولكن دون التفريط في القيم الإسلامية . ويشير ادوار مورتيمور إلى

انه حتى العلماء فى عهده كانوا مدافعين عن النجاح المادى للحضارة الغربية دون قيمتها (١٢) .

ويمكن القول إجمالاً، أن حركة الإصلاح التى شهدها القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين داخل الامبراطورية العثمانية جاءت كرد فعل للمجتمع الإسلامى على الاحتكاك بالغرب . كما ان هذه الحركة كان لها اتجاهان، الأول هو الاتجاه السياسى الذى تمثل فى جهاز الدولة واستتبعه بناء جهاز إدارى واستصدر العديد من القوانين المنظمة لقطاعات واسعة من الحياة الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية، والأخرى اتجاه فكرى عبرت عنه الحركة الفكرية والأدبية لكتاب عثمانيين مجديين، وكذلك الحركة السياسية الليبرالية الدستورية التى نشأت كمعارض لسياسة السلطان عبد الحميد الثانى، ومثلها تنظيمات "تركيا الفتاة" ثم جمعية الاتحاد والترقى وحزب "الحرية والائتلاف" والجمعيات الإصلاحية المختلفة (١٣) . هكذا نما التيار الإصلاحى خارج المؤسسة الدينية العثمانية التى وقفت فى خط متواز معه .

فى هذا السياق التاريخى، وفى إطار الحديث عن التيار الإصلاحى يجدر الوقوف عند نقطتين فاصلتين ساهمتا فى تشكيل الفكر السياسى والاجتماعى والثقافى فى مصر (إحدى ولايات الإمبراطورية العثمانية فى ذلك الوقت)، وفى ميلاد الحركة الفكرية الإصلاحية التى بدأها رفاعة الطهطاوى رائد الفكر الحديث وهما الحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨ - ١٨٠١)، وتجربة محمد على (١٨٠٥ - ١٨٤٨) . والواقع انه ليس ثمة فارقا جوهرياً بين الحدثين من حيث تأثير كل منهما، والذى نتج عن الاحتكاك المباشر بالثقافة الغربية . فحملة نابليون بونابرت جاءت لمصر حاملة معها الفكر السياسى الاجتماعى الاوروبى الحديث، وحاولت ان تقيم مؤسسات وتسن قوانين تستند إلى هذا الفكر، واحضرت معها بعثة من العلماء والباحثين المتخصصين، كما أدخلت المطبعة العربية إلى مصر، بما كان لها من أثر كبير فى انعاش الحركة الفكرية . "ومحمد على" قاد عملية لبناء دولة على أسس حديثة بما فى ذلك إعادة بناء الجيش، واقامة صناعات تعتمد على التكنولوجيا الحديثة، وتشجيع ارسال البعثات المصرية إلى أوروبا، وخاصة لتحصيل المعارف الإنسانية والتقنية الحديثة . ومن هنا يمكن اعتبار أن كلا من الحملة الفرنسية وتجربة محمد على مثلتا أول جسر بين مصر والفكر الاوروبى الحديث .

وعلى الرغم من اختلاف التقييمات بين كثير من مؤرخى التاريخ الاجتماعى الحديث لمصر، وإختلافهم حول أثر هذين العاملين فى إحداث تغيير جوهري للتنظيم الاجتماعى الذى كان سائدا وللمحتوى الثقافى الذى قام عليه، إلا أن أهميتها التاريخية ستبقى فيما اسفرت عنه الحملة الأولى والتجربة الثانية من انفتاح على الحضارة الغربية وعلومها الحديثة، وبداية الجدل حول التقليدية والحداثة فى المجتمع . وهو ما ساهم فى النهاية فى ميلاد حركة الإصلاح الفكرى الدينى التى بدأها رفاة الطهطاوى واستمرت بعد ذلك من خلال أعمال الأفغانى وعبد ورضا .

٢ - الحملة الفرنسية على مصر :

"استيقظت مصر من سباتها الوسيط على طرقات نابليون لتجد نفسها أمام عالم آخر تماما كما لو كان من كوكب آخر، لقد تحول مصنع الحضارة القديم ومتجرها السابق إلى متحف للحضارة على أحسن تقدير "بهذه العبارة يصور جمال حمدان حال مصر وقت مجئ الحملة الفرنسية إليها بعد فترة طويلة من العزلة فرضت عليها أيام الخلافة العثمانية .

تعد حملة نابليون بونابرت على مصر فى ١٧٨٩ وما تلاها من اتصال بين مصر وأوروبا نقطة فاصلة فى تشكيل الفكر السياسى والاجتماعى بمضمونه الحديث فى مصر وفى العالم العربى . فهذا الاتصال كان له الدور الأكبر فى ميلاد العديد من التيارات الفكرية الحديثة المصرية والعربية التى عبرت عن عملية اللقاء بالحضارة الغربية والصراع معها والتى أدت إلى مراجعة الكثير من المعتقدات السياسية والاجتماعية والثقافية، وإعادة صياغة شكل العلاقة بين العلم والدين، فقد لعبت هذه الحملة - من خلال إدخال الأفكار الليبرالية التى كرستها الثورة الفرنسية إلى المجتمع الإمبراطورى الإسلامى - دورا هاما ليس فى خلق الفكرة القومية المصرية، واستثارتها وبلورتها حتى أضحت واقعا ملموسا وكانت احد المظاهر الهامة لميلاد مصر الحديثة.

وقد ساعد على ذلك ازدياد السخط في مصر على حكم الاتراك والمماليك السابق على الحملة الفرنسية الذي يصفه "الجبرتي" بأنه وصل إلى درجة تهدد بالانفجار خاصة في زمن حكم مراد بك وابراهيم بك * . وكانت أهم حركة قام بها المصريون في مكافحة الاستبداد التركي المملوكي هي تلك الحركة التي قامت عام ١٧٩٥، ووقفت بالبلاد على شفا ثورة شعبية وامكن للمصريين فيها استخلاص "حجة" من الوالي العثماني ومن زعمى المماليك اللذين تقاسما حكم مصر يومئذ - وهما ابراهيم بك ومراد بك وكانت أول "وثيقة" بين الحاكم والمحكوم في تاريخ مصر الحديث (١٣) .

ويشير د. لويس عوض إلى أن ذلك يعنى أن بونابرت لم يكن هو الذى ابتكر فكرة البعث القومى فى البلاد العربية، صحيح أن المخطط الاوروبى كان يهدف إلى تصفية الإمبراطورية العثمانية والاستيلاء على تركتها، ولم يكن هنالك سلاح أقوى من تغذية الفكرة القومية فى الأقطار التى كانت تحتلها تركيا وتقوية روح الانفصال فيها، ولكن فى المقابل كان هناك شعور قومى يتجمع تلقائيا فى مصر وغيرها من أمصار الإمبراطورية بسبب وحشية الحكم التركى المملوكى الذى قام قرونا على نهب خيرات مصر واذلال

* * يصف جمال حمدان أثر العزلة التى عاشتها مصر فى العهد العثمانى بقوله (.. حتى اذا كلن العصر العثمانى وصلت هذه العزلة إلى الحضيض وأصبحت مصر ضمن الشرق العربى "بتصلب شرايين حضارى" حاد وانكفأت على وجهها فى بيات أو سبات شتوى تاريخى لم يسبق له = = مثل فى تاريخها . لقد دخلت مصر سوق الترك العظيم فخرجت من مجرى التاريخ : انعزلت - كروسيا على الطرف الاخر من اوروبا - عن كل تيارات التاريخ الحديث فى أخطر مراحل تفجره وصناعته وعن الحضارة الجديدة فى آخر مراحل تخمرها وتشكلها فلم تكد تعرف عنها فضلا عن أن تشارك فيها : النهضة الاوروبية، الكشف الجغرافى، الانقلاب التجارى، والاستعمار الخارجى، عصر التنوير والاصلاح الدينى، عصر الحرية والثورات السياسية والاجتماعية، عصر القومية ونشأة القوميات، الوطنية الحديثة، الثورة العلمية والانقلاب الصناعى (.. (شخصية مصر، م. م. ص، ص ص ٤٤٠-٤٤١).

منذ انهيار الدول العربية فى نهاية عصر المأمون وتفككها إلى دويلات، تعاقبت على حكم مصر الدولة الطولونية (٨٦٧)، ثم الدول الاخشيدية (٦٣٥)، ثم الدولة الفاطمية (٩٨٢)، ثم الدولة الايوبية (١١٧١)، ثم المماليك البحرية (١٢٥٠)، ثم المماليك البرجية (١٣٨٢) حتى فتح مصر السلطان سليم الأول عام ١٥٧١ واقام فيه حكما تركيا يقوم على التعايش مع المماليك .

أهلها. وقد انتفع بونايرت من هذا الشعور وغذاه وعمل على بلورته وتحويله إلى سلاح سياسى فى معركة مع المماليك أولا ومع الترك ثانيا (١٤).

وتجدر الإشارة إلى أن نابليون بونايرت عندما استغل هذا الشعور القومى لدى المصريين لم يشأ فى البداية أن يستفز الشعور الدينى، فتظاهر فى البداية بأنه صديق الباب العالى لأن السلطان العثمانى كان خليفة المسلمين، وقد بدا ذلك من خلال البيان الذى وجهه إلى الشعب المصرى فى اليوم الثانى لا حتلاله الاسكندرية، والذى افتتحه بالدعاء الإسلامى التقليدى، شارحا فيه أسباب الحملة، والذى ترجمه إلى العربية جماعة من المستشرقين والمترجمين المرافقين له وطبعه على المطبعة العربية التى جاء بها إلى مصر على ظهر بارجته . (وفقا لما ورد فى الجبرتى) .

وفى إطار نفس السياسة - وهى نزع السلطة من المماليك - عمد نابليون إلى إرضاء النخبة الدينية من "العلماء" لما كان لهم من مكانة اجتماعية وتأثير معنوى على الشعب، علاوة على أنهم كانوا يمثلون العنصر الوطنى فى مواجهة الأجانب من عثمانيين ومماليك وفرنسيين (١٥).

ويؤكد البرت حورانى هذا المعنى بقوله إن المنشور الذى طبعه بونايرت ووزعه على الشعب والذى أظهر فيه تعاطفا واضحا مع الإسلام لم يكن لمجرد الدعاية، ولكنه كان يدخل ضمن السياسة التى كان ينوى اتباعها وهى نقل السلطة المحلية من امراء المماليك إلى "العلماء" زعماء مصر الشعبيين والطبقة الحاكمة الوحيدة التى يمكن استبدالها بالمماليك . ولكن نشير إلى أنه كان من المستبعد - حتى لو استمرت اقامته فى مصر مدة أطول - أن ينجح فى الحكم بالمشاركة مع العلماء، لأنهم كانوا يعتقدون أن أى نفع يمكن جلبه لمصر لا يوازى كونه غير مسلم يحكم بلدا مسلما، بدون إرادة السلطان (١٦) وحتى الجبرتى الذى لم يتردد فى الاعتراف بفضل الفرنسيين فى نشر المعارف والعلوم والتقنية الحديثة إلا أنه كان يثير دوما مسألة الخطر على الدين والأخلاق والتقاليد (١٧).

نخلص من ذلك إلى أن الحملة الفرنسية رغم أثرها البالغ فى نشر الأفكار الليبرالية التى حملتها الثورة الفرنسية، ورغم الدور التتويجى الذى لعبته والتقدم العلمى الذى استقدمته معها، إلا أنها فى المقابل أظهرت قوى التجاذب والتنافر التى كانت تتنازع ضمنا مصر الحديثة فى علاقتها بأوروبا

وبمجمال الحضارة الغربية . وبقي الخط الدينى التقليدى فى مواجهة قوى التغيير الجديد التى تأثرت بالأقطار الحديثة من خلال احتكاركها المباشر بالضرب . كذلك فإن السياسات الإصلاحية التى حاولت حملة بونابرت تطبيقها فى مصر، سواء فى المجال السياسى أو الاقتصادى - الاجتماعى (طبقا لبيان "مينو" الذى أباح حق الملكية الغربية لإنهاء احتكار الدولة لملكية الأراضى الزراعية)^(١٨) ظلت محدودة لأنها كانت تمثل عاملا خارجيا ولم تكن وليدة التطور الداخلى فى المجتمع، وبالتالي نظرا إليها دائما على أنها لا تعبر إلا عن قوى خارجية تماما كما ينظر إلى الأفكار الليبرالية فى أغلب الأحيان على أنها مرادفة للتغريب . ولكن مهما كانت التقييمات والعوامل السلبية التى صاحبت الحملة الفرنسية على مصر، إلا أن أثرها ظل باقيا فيما اتاحته من احتكاك مباشر بالحضارة الغربية ونشر الأفكار الحديثة والتى ظهرت جلية من خلال قضيتين أساسيتين الأولى هى "القومية" حيث غذت حملة نابليون الروح القومية المصرية وشجعت على الثورة على المماليك والانفصال عن الباب العالمى، كما دعت فى المقابل إلى إقامة حكومة مصرية تتولى مسئولية الحكم فى البلاد بعد أن كان المصريون يعيشون فى عزلة سياسية تحت الحكم التركى - المملوكى . والآخرى هى قضية "الديمقراطية" حيث جاء نابليون حاملا معه أفكار الثورة الفرنسية ومبادئها التى تقوم على الحرية والأخاء والمساواة فكانت الدعوة إلى المساواة أمام الله وأمام القانون، والعمل

على إقامة حكم برلمانى أو شبه نيابى فى البلاد، كما نادى بونابرت بتصفية الاقطاع أو نظام "الالتزام" المملوكى والغناء الامتيازات الطبقيّة واتخاذ الخطوات العملية لتحقيق ذلك^(١٩) . وبذلك مهدت الحملة الفرنسية الأرض لميلاد فكر جديد وروح جديدة .

٣- تجربة محمد على (١٨٠٥ - ١٨٤٨) :

لم تمضى سنوات على رحيل الحملة الفرنسية، حتى بدأ نجم أحد الضباط الألبانيين يسطع فى سماء مصر وهو محمد على، الذى أصدر الباب العالمى فرمانا فى ٩ يوليو ١٨٠٥ بتعيينه واليا على مصر، خضوعا لإرادة المصريين الذين رأوا فيه قوة جديدة تحميهم من الأتراك والمماليك معا^(٢٠) .

وبهذا آل حكم مصر إلى محمد علي ليقيم فيها أهم تجربة لبناء دولة حديثة، وليستثمر الأفكار التي غرستها حملة نابليون في التربة المصرية، ويستكمل الإصلاحات التي بدأها "السلطان سليم" "الثالث" و "محمود" لتحويل مصر إلى دولة عصرية . ولتحقيق ذلك كان عليه ان يزيل العقبة الرئيسية أمام سلطته وامام سياسته الإصلاحية التي كان ينوى اتباعها، ولم يكن ليتأتى له ذلك، الا بتصفية نفوذ المماليك الذين كان الباب العالي يستخدمهم للحد من سلطة محمد علي، واستطاع بالفعل ابادتهم والاستيلاء على أراضيهم، وما أن حل عام ١٨٥١ حتى كان محمد علي قد اسستب له الأمر نهائيا في مصر، ودخل في مرحلة بناء عظيم جعلت منه ندا للسلطان العثماني . وكان جوهر الإصلاحات التي أرادها "محمد علي" يتجه إلى إقامة دولة على طراز حديث علمي وكانت أهم خطواته في هذا السبيل بناء جيش وبحرية حديثة، ونظام مركزي للإدارة وجهاز بيروقراطي عصري ليكون عماد هذه الدولة ^(٢١) واستكمالا لهذه الإصلاحات قام محمد علي بأجراً خطوة وهي الغاء النظام التقليدي "للأوقاف"، والتقليل من أهمية التعليم الديني وتقويض نفوذ "العلماء" ليس فقط من الناحية الدينية والسياسية، وإنما أيضا من الناحية الاجتماعية ^(٢٢) . واستطاع محمد علي أن يوجه أكبر ضربة "للعلماء" رغم الدور الذي لعبوه بقيادة الشيخ عمر مكرم في اسقاط الحكم العثماني وانتزاع السلطة منه لتسليمها إلى محمد علي، وقد بدأ باعتقال شيخ الجامع الأزهر (اكتوبر ١٨٠٨)، وبعدها بعام واحد أصدر محمد علي أمرا بنفي السيد عمر مكرم إلى دمياط وذلك في أعقاب اجتماع للعلماء دعا اليه عمر مكرم، واتخذ فيه قرارا، بمقاومة سلطة محمد علي، بعد أن بدأ بفرض ضرائب على الشعب، وقال عمر مكرم قولته المعروفة "نخلعه كما سبق أن وليناه" واعتبرت نهاية عمر مكرم في الواقع نهاية لنفوذ العلماء كقيادة سياسية محلية ^(٢٣) وفي هذا يقول الجبرتي (انه بعد رحيل عمر مكرم الذي كان سندا وحاميا للعلماء بدأ نفوذهم في الاضمحلال) . واتبع محمد علي هذه الضربة السياسية لجبهة "العلماء" بضربة أخرى وجهها إلى مكانتهم الاجتماعية فنزع ثراوتهم الكبيرة في الأرض، وحرمانهم من مواقعهم كملتزمين، ومن الأوقاف التي كانوا نظارا عليها، ولم يترك لهم إلا حيازات ضئيلة ومعاشات محدودة ^(٢٤) . وهكذا نجح محمد علي في القضاء على نفوذ "العلماء" . وفي انهاء الدور

الذى اعتادوا أن يلعبوه أيام المماليك، والمستمد من قدرتهم على عزل السولاة وفرض شروطهم على امراء المماليك، و الدور الذى تصوروا انهم قادرون على مواصلة القيام به محمد على (٢٥) .

وقد ساعدته هذه الخطوة الجريئة على المضى قدما فى الإصلاحات وفى تحقيق استقلالية مصر عن الخلافة العثمانية، لأن موقف العلماء الدينى من الخلافة العثمانية لم يكن ليؤدى إلى قوتهم الاجتماعية والمعنوية المحلية، وبالتالي كان من الممكن لهم ان يقبلوا واليا مسلما من قبل الباب العالى استنادا إلى ان قوتهم المادية ونفوذهم الشعبى يمكن أن تكون بمثابة سلطة فوق السلطة التى يمثلها الوالى .

ورغم ان الخطوات التى اتخذها محمد على على طريق بناء الدولة وتدعيم سلطته قد افضت بكثير من المؤرخين إلى اعتبار تاريخ تولية الحكم هو نقطة البدء فى تاريخ مصر الحديثة، إلا ان تقييم تجربة محمد على من حيث أثرها الفعلى على تحديث المجتمع من الناحية السياسية والاجتماعية والثقافية قد يختلف .

فالبرت حوارنى يشير إلى أن إصلاحات محمد على لم تكن منبثقة عن عقيدة ما، شأنها فى ذلك شأن إصلاحات السلطان سليم ومحمود، فقد قام بها قبل كل شىء لتدعيم مركزه الخاص تجاه مولاة ورعاياه والدول . ويبرر ذلك بأن محمد على الذى لم يتلق أى دراسة ولم يتعلم القراءة إلا فى الأربعين من عمره كان أقل استجابة من سلاطين زمانه للأفكار السياسية المنطلقة من أوروبا الحديثة . وحتى لاهتمامه بترجمة الكتب لم يكن إلا بقدر ما تنفعه فى اتقان فن الحكم، ويؤكد ذلك بأن "محمد على" لم يصدر أى بيان فى الحقوق ولم يقم بأية محاولة لإصلاح مؤسسات البلد الساسية، بل كان يحكم حسب النمط التقليدى (٢٦) . ويتفق أدوارد مورتي مور مع هذا الرأى حيث يشير إلى أن "محمد على" مثله مثل السلطان سليم لم يكن يبحث عن تقليد المؤسسات السياسية لأوروبا الغربية، ولا تبنى المبادئ الفلسفية أو القيم الاجتماعية التى يقوم عليها الفكر الأوروبى، وكان دور المصرى المتعلم فى الخارج هو الخارج هو جلب وسائل التقنية من الخارج دون القيم الغربية (٢٧) . أى دون العمل جديا على تغيير نمط القيم التقليدية رغم توجيه ضربة لنفوذ العلماء لتحجيم دورهم السياسى . ومن هنا يحكم على تجربة محمد على بأنها لم تكن

سوى محاولة لجلب النتاج المادى للحضارة الغربية دون قيمها (٢٨) . ولا يختلف تقييم د. عفاف لطفى السيد كثيرا لنفس التجربة حيث ترى ان محمد على يريد ملكا مستقلا ولذا كان فى حاجة إلى جيش عصرى وبيروقراطية عصرية، وانه اذا كانت قد تولدت حركة فكرية كنتيجة ثانوية لمثل هذه السياسة، فقد كانت حركة لم يعرها إهتماما كبيرا بل واستتكرها باعتبارها غير موافقة لمصالحه .

ولكن أيا كانت التقييمات الخاصة بتجربة حكم محمد على فى مصر، فإن مالا يمكن إغفاله هو الجهود الهائلة التى قام بها فى سبيل تأسيس دولة على النمط الحديث فى مصر . ويقول د. لويس عوض (ان تاريخ محمد على بعد ١٨٢١ يعد سلسلة متصلة الحلقات من الأمجاد لعسكرية والامجاد العمرانية التى بهرت عيون الناس فى الشرق والغرب ووضعت أسس الدولة الحديثة فى مصر، ولا يعيبها إلا انها إهتمت بالتنمية المادية والتكنولوجيا ولا يعيبها إلا أنها إهتمت بالتنمية المادية والتكنولوجيا ولا سيما لخدمة الأغراض العسكرية الإمبراطورية، ولم تلتفت إلى بناء الانسان من حيث هو انسان ..) (٢٩) .

وإذا لم نكن فى معرض تقييم تجربة محمد على فما يهمنا إستخلاصه على وجه التحديد هو الأثر الذى تركته هذه التجربة ليس فقط على شكل الدولة وإنما على الحياة الفكرية بها . فيظل أهم ما ترتب على سياسات محمد على هو إتاحة الفرصة للاحتكاك الواسع بالثقافة الغربية سواء من خلال البعثات التى كان يرسلها إلى أوروبا أو تشجيعه لحركة الترجمة، ففى سبيل تطبيق سياسته العسكرية عمل "محمد على انشاء المدارس المهنية، وإيفاد الطلاب إلى أوروبا وحملهم على ترجمة المؤلفات التقنية كما أسس مطبعة لطبع الترجمات، وأصدر جريدة رسمية لنشر نصوص المراسيم والقرارات (٣٠) . صحيح أنه عمل على ألا تتعدى هذه السياسات حدود احتياجات الجيش وإلا يتجاوز اهتمام الطلاب فى أوروبا حدود الاختصاصات الدقيقة المطلوبة منهم، إلا انه كان من الطبيعى أن تؤدي عملية الاحتكاك بأوروبا فى حد ذاتها إلى ميلاد حركة فكرية جديدة . وإلى نفاذ الأفكار الليبرالية عن الوطن . واتساع حركة الترجمة، واسلوب الحكم، والتى ساهمت فى خلق طبقة من المثقفين المحدثين فى مصر - خاصة بعد مازاد الاهتمام بالعنصر المصرى

فى هذه البعثات كبديل عن الاتراك والمشاركة - وكان هذا العنصر هو الذى تألفت منه الطبقة المتقفة الأولى فى مصر والتى أخذت منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر تلعب دورا فى شئون البلاد وخاصة من خلال حركة الترجمات الواسعة وكان من بين صفوفها أو المفكرين السياسيين العظام فى مصر الحديثة وهو رفاعة الطهطاوى (٣١) .

هكذا أسهمت تجربة حكم محمد على ومن قبلها الحملة الفرنسية فى ميلاد الحركة الفكرية الإصلاحية بسبب المقابلة التى أفرزتها عملية الاحتكاك بأوروبا بين الفكر التقليدى للمجتمع العثمانى الإسلامى، وبين الأفكار الغربية الحديثة للمجتمعات الأوروبية، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أسهمت تجربة محمد على مثلما حدث مع الحملة الفرنسية فى دفع الفكرة القومية فى مصر فى مواجهة الخلافة العثمانية، من خلال الدور السياسى والعسكرى الذى لعبه محمد على باسم مصر إلى جانب ادخاله اللغة العربية لتحل محل اللغة التركية كلغة للمعاملات الرسمية، وهو كان اضافة أخرى لاستعادة مصر ملامحها الوطنية (٣٢) واخيرا عندما اقل نجم محمد على بعد هزيمته العسكرية والبحرية أمام الدول الأوروبية المتحالفة مع تركيا، طلب ان يترك له حكم الدولة التى بناها وان يبقى حكم مصر وراثيا فى أسرته واجيب لذلك فى معاهدة لندن ١٨٤٠ (٣٣) .

المبحث الثانى رفاعة الطهطاوى رائد الفكر الإصلاحى (١٨٠١ - ١٨٧٣) :

يعد رفاعة الطهطاوى إحدى القمم الفكرية التى شهدها النصف الأول من القرن التاسع عشر، والذى يمثل بدوره مرحلة هامة من تطور الفكر السياسى والاجتماعى المصرى للاستفادة منها، وكان الانفتاح على الثقافة الجديدة حافزا لبعث النهضة القديمة التى عاشتها مصر فى هذه الفترة من تاريخها والتى كان للطهطاوى الدور الريادى فيها .

ويصف د. لويس عوض "الطهطاوى" بأنه "أبو الفكر المصرى الحديث ومؤسس نهضة مصر الثقافية بكل ما فى هذه الكلمة من معنى" فهو الذى استطاع ان يرى الأساس الذى بنى عليه الفكر المصرى الحديث ونهضت عليه الثقافة المصرية الحديثة، وهو الذى أثر فى مجرى التفكير المصرى والثقافة المصرية تأثيرا عميقا مفصلا جعل من الصعب على أصحاب الفكر السلفى والثقافة السلفية ان يعودوا بمصر إلى ظلام العصور الوسطى . فرفاعة الطهطاوى اذن هو أبو الفكر الحديث فى كل مجالات الثقافة والفكر السياسى والاجتماعى وفى التربية والتعليم وفى علوم الدين والدنيا، ولا عجب أن خرج من تحت عباءة هذا المفكر العظيم اعلام الفكر المصرى الحديث من محمد عبده، وقاسم امين إلى لطفى السيد وطه حسين وعلى عبد الرازق . فهو الذى غرس بذور الديمقراطية فى أول كتاب له وهو "تخليص الابريز فى تلخيص باريز" ١٨٣٤، وهو الذى بث الفكرة القومية المصرية فى مواجهة الوجود التركى، وهو الذى دعا إلى القراءة العقلانية للتراث فى ضوء قراءاته وخبرته المستقاة من احتكاكه المباشر بالحضارة الغربية وعلومها الحديثة ومن هنا ريادته الفكرية فى أكثر من مجال .

ولد رفاعة الطهطاوى عام ١٨٠١، عام جلاء الحملة الفرنسية عن مصر، فى مدينة طهطا، انتقل إلى القاهرة عام ١٨١٧ ليدرس فى الأزهر حيث تلقى علوم الدين واللغة والادب وتتلذذ على يد رجل من رواد النهضة والاصلاح وكان له أكبر الأثر فى حياته وهو الشيخ حسن العطار الذى كان

إلى جانب المامه بعلوم الدين شديد الإهتمام بالعلوم العصرية، فكان من أولئك العلماء الذين تفتحوا للعلوم والفنون الحديثة أيام الحملة الفرنسية على مصر (٣٤). ودفع الشيخ العطار تلميذه الطهطاوى فى طريق العلوم العصرية. ولم تمض بضع سنوات حتى صار رفاعة من علماء الأزهر، وتولى التدريس فيه ما يقرب من عامين حتى عينه "محمد على" والى مصر عام ١٨٢٤ إماماً فى فرقة من فرق جيشه الجديد، ثم اختاره فى ١٨٢٦ ليكون أماماً لأول بعثة يرسلها محمد على إلى باريس لتلقى العلوم الحديثة فيها. وقد أتاح له هذا الاختيار فرصة الاحتكاك بغحدى المؤسسات الرئيسية فى بناء الدولة الحديثة والتعرف مباشرة على مشاكلها التى تطلبت انفتاحاً على العلوم العصرية، وهو ما وفرت له البعثة إلى فرنسا التى بدأ بها الطهطاوى فصلاً جديداً من حياته (٣٥).

لم تكن لرفاعة الطهطاوى فى باريس بحكم منصبه سوى وظيفته الدينية، ولم يمنعه هذا من أن يكون أكثر من سافر فى البعثة إقبالاً على دراسة العلوم والإستفادة منها، فعكف على دراسة الآداب والفنون وما يسمى عامة بالعلوم الإنسانية، وبدأ بإتقان اللغة الفرنسية ليستعين بها فى قراءة التاريخ والجغرافيا والأدب. ودفع هذا "محمد على" إلى إستغلال درايته باللغات فجعل منه مترجماً ينقل إلى العربية ما تحتاج إلى العسكرية المصرية، ولكن رفاعة الطهطاوى لم يكتف بهذا القدر من العلم بل راح يدرس إلى جانب هذه العلوم والفلسفة، وعلم الاجتماع والعلوم السياسية. وقد أهلتة هذه المعرفة الموسوعية لوضع أسس الثقافة المصرية الحديثة بعد ذلك، خاصة وأنه قرأ مؤلفات فولتير وروسو ومنتسكيو وراسين وكان لها أثر هام فى تشكيل حياته الفكرية.

عاد رفاعة الطهطاوى إلى مصر عام ١٨٣١ بعد أن قضى حوالى ست سنوات فى باريس كانت أهم سنوات عمره التى حددت مسار حياته بعد ذلك. وكان منذ عودته موضع تقدير من محمد على وابنه إبراهيم باشا، وتقلد عدة مناصب فاشتغل فى مجال الترجمة وتدريس اللغة الفرنسية فى مدرسة الطب بأبى زعبل، ثم انتقل إلى مدرسة المدفعية. وبعدها اقترح إنشاء مدرسة للترجمة عام ١٨٣٦. وكانت فى أول عهدها تسمى "بمدرسة الترجمة" ثم سميت بعد ذلك بمدرسة "اللسن" وعين رفاعة الطهطاوى ناظراً لها بعد علم

من إنشائها وكان يقوم بنفسه بريس اللغات والادارة والشرعية والقانون الفرنسي^(٢٦) وعهد اليه في هذه الفترة أيضا الاشراف على تحرير مجلة الوقائع المصرية . ولكن بانقضاء عصر محمد علي عام ١٨٤٠ ومجيء عصر عباس الأول الذي اتسم بالجمود، انتهت الحظوة التي كان يتمتع بها الطهطاوى وأغلق عبدس الأول مدرسة الألسن عام ١٨٤٩ بعدما عاشت قرابة خمسة عاما فقد، كان يضيق بالعلوم والفنون والآداب جميعا، ولم يكتف عباس الأول بإغلاق مدرسة الألسن بل قام بتشتيت اساتذتها وفي مقدمتهم رفاعه الطهطاوى الذي نقله إلى السودان وان لم يشغله ذلك عن عمله ورسالته في التنوير، فقام في السودان بترجمة كتاب تلماك بعنوان (مواقع الافلاك في اخبار تلماك) ويرى حسين فوزى النجار "ان إبعاد رفاعه تم لما في كتابه "تلخيص الابريز" من اراء لا تتفق مع الحاكم المستبد، ويشير حسين فوزى النجار في كتابه عن رفاعه الطهطاوى إلى ان الإبعاد كان بسبب سوء ظن عباس (بالنابهيين) خاصة وان عباس الأول اتجه وجهة مضادة لما سار عليه محمد علي . ولما مات عباس الأول عام ١٨٥٨ وخلفه سعيد باشا، عاد رفاعه الطهطاوى إلى مصر، وتولى مناصب عديدة أهمها نظارة المدرسة الحربية، وقلم الترجمة، ولكن كل هذ الأقسام والادارات التي كان يشرف عليها رفاعه الطهطاوى الغيت عام ١٨٠ حتى جاء عهد الخديو اسماعيل الذي أعاد إدارة الترجمة مرة أخرى في ١٨٦٣، وعين الطهطاوى مديرا لها، كما عهد اليه بتعريب القوانين الفرنسية وتولى تحرير مجلة "روضة المدارس" التي أنشأها على مبارك في ١٨٧٠ وظل رئيسا لتحرير هذه المجلة ثلاث سنوات حتى مات ١٨٧٣ .

هذه نبذة سريعة عن سيرة المفكر الرائد رفاعه الطهطاوى . فما هي أهم اسهاماته الفكرية ؟

لاشك ان فترة حكم "محمد علي " التي عايشها رفاعه الطهطاوى بما حقته من من انفتاح على الحضارة الاوروبية، والاخذ بأسبابها المادية لتحديث الدولة، وفرت المناخ الملائم للطهطاوى لتأمل الجوانب الفكرية والإنسانية لهذه الحضارة، وجعلته يتصدى لمهمة تجديد الحياة الفكرية المصرية والأخذ بالفلسفات الحديثة بعد ان تعرف عن قرب على المجتمع الفرنسي الذي أقام فيه على مدى ست سنوات . في هذا الإطار عبرت كتابات

الطهطاوى عن فهم مستير للحضارة الاوروبية، فيقول فى "مناهج الالباب" ان (مخالطة الأعراب لاسيما إذا كان من اولى الالباب، تجلب للأوطان من المنافع العمومية العجائب) . ولكن دعوته هذه لم تكن تعنى التخلّى عن القيم أو الثوابت فى الثقافة التقليدية، وانما هدفت فى المقام الاول إلى التفاعل مع الحضارة الغربية والأخذ منها لا يتعارض مع القيم الإسلامية، ومن هنا محاولته لإيجاد صيغة وسطا توائم بين المطلبين . وهدفه من ذلك كما يشير فى "تخليص الابريز" (ان يوقظ سائر بلاد الإسلام .. كي يبحثوا عن العلوم البرانية والفنون والصنائع وهى التى كان لها ببلاد الافرنج ثابت شائع والحق أحق ان يتبع) . اما الذين يرفضون اقتباس العلوم الأجنبية عن اوروبا فهو يصفهم فى مناهج الالباب بانهم (واهمون، لأن الحضارة دورات واطوار، وهذه العلوم قد كانت إسلامية عندما كنا نعيش عصر نهضتنا فأخذتها عنا اوروبا وطورتها) . ومن هنا اعتمد الطهطاوى على المنهج العقلى فى قراءة التراث وتحديد علاقته بالمدينة الحديثة والفكر الغربى .

غير ان الطهطاوى فى هذه القراءة لم يكن يتجه نحو نبذ الثقافة القديمة، او وضع أسس ثقافة جديدة تماما لا تنهل إلا من النبع الاوروبى، ولكنه حرص على التأكيد على نقطة أساسية فى هذا المجال، وهى أسبقية الإسلام فى صنع حضارة إنسانية قبل اوروبا، وبالتالى فقد كان الطهطاوى أول من قال بفكرة ان العلوم الاوروبية كانت علوما إسلامية فى الأساس، ويبدو انه اعتمد فى ذلك على ما شاهده فى فرنسا حيث ظلت بعض الكتب العربية تدرس فى الجامعات الاوروبية مثل بعض مؤلفات ابن سينا والرازى فى الطب، كما ان العديد من المؤلفات اليونانية كان قد أعيد ترجمتها من العربية إلى اللغات الاوروبية أبان عصر النهضة فى أوروبا، وبقي الاوروبيون حافظين لجميل العرب فى حفظ تراث اليونان، وقد ساعد ذلك الطهطاوى على الدعوة لفكرة ان العلوم الاوروبية الحديثة هى نتاج العلوم الإسلامية، ومن هنا لم يجد غضاضة فى ايجاد جذور إسلامية للنظم والقوانين الغربية، فيشير إلى أن ما نسميه "فروع الفقه" يسمونه "قوانين الحضارة"، وما نسميه "عدلا وانصافا" يسمونه هم "حرية ومساواة" . اما حب العقيدة التى ارتبط بها المسلمون فيسمونها "حب الوطن" (٣٧) . ولعل الطهطاوى قد استند على هذه الفكرة فى معرض محاولته اقناع المصريين بأهمية العلوم الاوروبية

وطمأنة هو اجسمهم حيال نتائجها على الإسلام والمسلمين . ونفس الشيء يسرى على المنجزات التقدمية "لديمقراطية الليبرالية الأوروبية" فقد سعى إلى التأكيد على انها ليست جديدة على تراثنا، وإنما هي قيمة أصلية فيه عميقة الجذور/ وكان يبرر سبق الأوروبيين في تطبيقها بالتخلف الحضارى، والاستبداد التركى المملوكى اللذين باعدا بين المجتمع الإسلامى وبين القيم والليبرالية الديمقراطية .

ولا يعدو ذلك غريبا رغم ان الطهطاوى من المفكرين المجددين، فبحكم النشأة والثقافة كان لابد من العودة إلى منابع الإسلامى لتمرير أى عملية تجديد فكرى وثقافى . كما يبدو ان الطهطاوى فى انطلاقه من التراث إنما كان يتحرك فى اتجاهين، الأول، هو محاولة إقناع المصريين والمسلمين بأن علوم أوروبا ليست خطرا على العقيدة ومن هنا إستخدامه لسانيد سلفية فى الترويج للأفكار الحديثة . والآخر كان التوجه إلى أوروبا لتحسين صورة الإسلام والمسلمين . فلاشك ان الطهطاوى كان على دراية بالصورة السلبية للإسلام التى رسمتها أوروبا المسيحية لشعوبها، خاصة فى القرن الحادى عشر، حتى بدايات القرن الخامس عشر، وحيث نمت لدى أوروبا فكرة مسئولية الإسلام عن تخلف شعوبه ولهذا السبب يمكن القول أن الطهطاوى عندما حاول رد مفاهيم العدل والحرية والمساواة إلى الشريعة الإسلامى بإيجاد مترادفات لها وكذلك اعتباره العلوم الأوروبية علوم إسلامية المنشأ إنما كان يعمل على تغيير الصورة السلبية عن الإسلامى لدى أوروبا بتدوين التناقضات القائمة بينه وبين الحضارة الغربية الأوروبية، والمزاوجة بينهما. والملاحظ ان هذه الصورة نفسها هى التى أدت إلى صرف جزء هائل من جهود العديد من المفكرين المصلحين لتحسينها، كما سنرى بعد ذلك عند الأفغانى ومحمد عبده .

يبقى القول ان المنهج العقلى الذى اتبعه الطهطاوى سواء فى قراءته للتراث الإسلامى، أو فى تأملاته الفكرية عن الحضارة الأوروبية، قد أدى به المطالبة بإعادة تفسير الشريعة الإسلامى فى اتجاه التطابق مع احتياجات العصر، ويعتبر الطهطاوى بذلك أول من فتح باب الاجتهاد بعد ان ظل مغلقا فترة طويلة، وأول من جدد فى نظرتة "للعلماء" والذين طالب بالا يقتصر دورهم على مجرد حراسة تراث "ثابت"، وإنما عليهم دور أهم وخطر وهو

إعادة تفسير الشريعة في ضوء الاحتياجات الحديثة ودراسة العلوم التي أتى بها العقل الإنساني^(٣٨) .

بهذا المنهج قدم رفاعه الطهطاوى إسهاماته الفكرية في المجالات السياسية والاجتماعية المختلفة، وفي هذا المجال يمكن التعرض لقضيتين أساسيتين، اعتبرتا من أهم قضايا التجديد الفكرى فى ظل وجود الخلافة العثمانية وهما قضيتا "الديمقراطية" و"الوطنية" .

١ - الطهطاوى مبشرا بالديمقراطية الليبرالية :

لم تكن المساهمة العظيمة التي قدمها الطهطاوى للفكر السياسى والاجتماعى الحديث فى مصر تقتصر على ما نقله إلى العربية من رسائل فلسفية ونصوص دستورية فحسب، وإنما تمتد إلى منهجه فى تحليل مقومات الحضارة الاوروبية، وخاصة فى وجهها السياسى والاجتماعى، والفلسفة التي تقوم عليها، مما كان له أكبر الأثر فى توجيه حركة الترجمة الأولى وببروز تيار فكرى مهد له الطهطاوى منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر . وتعد الفترة التي قضاها رفاعه فى فرنسا هي الفترة الحاسمة فى تشكيل وعيه السياسى والاجتماعى، حيث أطلع على أهم المنجزات الفكرية الاوروبية سواء فى الميدان السياسى او الاجتماعى وغيرها، كما تأثر بأراء أهم مفكوى عصر التنوير الفرنسى من فولتير، وروسو ومونتسكيو . وقدم رفاعه فى كتابه الأول "تخليص الابريز"^(٣٩)، تحليله لمبادئ دستور ١٨١٨ الفرنسى والتعديلات التي جرت عليه بعد ثورة ١٨٣٠، التي عاصرها فى باريس وطرد الملك شارل العاشر، كما ابدى حماسه الشديد للمبادئ الأساسية التي يقوم عليها الدستور . وما يهمنى فى هذا الصدد، ليس فقط تحليل الطهطاوى للدستور ونظام الحكم الفرنسى، وإنما دعوته من خلال هذا التحليل للمصريين للأخذ بهذه المبادئ والتي يرى د. لويس عوض انها بلورت فكرة "العدالة" عند المصريين من خلال المبدأ القائل بأن جميع المواطنين متساوون كما ان تذكير رفاعه الطهطاوى ابناء وطنه بهذه المساواة أمام القانون أو أمام الشرع، واعلانه ان هذه المساواة متحققة فى بلاد أخرى أكثر، تقدمما كان تأكيداً لمعنى المساواة عند المصريين الذى فقدوه فى ظل الحكم التركى المملوكى^(٤٠) . وهذا فضلا عن ان شرح رفاعه لأسباب ثورة ١٨٣٠ لم يكن

فقط لأسباب السرد التاريخي، وانما كان تحليلًا جديدًا للمبادئ التي تحكم النظم السياسية الحديثة .

وقد أنصبت جهود الطهطاوى التي بذلها في حقل الفكر السياسى على التبشير بالمفاهيم الديمقراطية الليبرالية فيما يتعلق بالسياسة المملوكية "أى السياسة العليا للدولة والمجتمع" . ومن الإسهامات البارزة التي قدمها الطهطاوى في هذا المجال، حديثه عن "الفصل بين السلطات" فى الدولة والتميز بين السلطة التشريعية والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية . وهو تمييز لم يعرفه الا الفكر السياسى الحديث، ولم يكن مطروحاً فى ظل نظام الخلافة الإسلامية الذى يعد "ال خليفة" أو الوالى حاكماً "أعلى" يجمع كل السلطات فى يده .

وفى مناهج "الألباب" يتحدث الطهطاوى عن وجود قوتين فى المجتمع : القوة المحكومة : أى الشعب أو "الرعية" وعنده أن هذه القوة لابد أن تكون (محرزة لكمال الحرية، متمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج اليه الإنسان ووجوه كسبه وتحصيل سعادته..) . والقوة الحاكمة وهى التى تسمى أيضاً بالحكوم وبالملكية، وهذه القوة تنقسم إلى سلطات ثلاث وهى :

١- قوة تقنين القوانين وتنظيمها .

٢- قوة القضاء وفصل الحكم .

٣- قوة التنفيذ للأحكام .

وهذه القوى الثلاث ترجع -عند الطهطاوى- إلى قوة واحدة وهى القوة "المملوكية" وتكون مشروطة بالقوانين . كما هو الحال فى النظم الديمقراطية الحديثة .

ويتطرق الطهطاوى فى الفصل الثانى من "مناهج الالباب" إلى ضرورة تجديد التراث التشريعى والاستفادة من الخبرة الأوروبية فى هذا الميدان فيقول (ان الحالة الراهنة اقتضت ان تكون الاقضية والاحكام على وفق تعاملات العصر بما حدث فيها من المتغيرات الكثيرة المتنوعة بتنوع الأخذ والعطاء من أمم الانام..) وان كان يجب مراعاة ان الطهطاوى عندما دعا إلى تجديد الفكر التشريعى وبين الأصول والأحكام الخاصة بالشريعة الإسلامية، ومن هنا أكد على ان جميع الاستنتاجات العقلية التى وصلت إليها

أوروبا "الحديثة" لها أساس في الإسلام، ولا غبار إذن - من إستعادتها في إطار التجديد التشريعي .

واستكمالا لهذا الجهد دعا الطهطاوى إلى تعليم مبادئ السياسة لكل أبناء الشعب، والا تكون حكرا على طبقة أو فئة من الناس دون أبناء الشعب كما يشير في "مناهج الألباب" . وبهذا خطا الطهطاوى الخطوات الأولى نحو الديمقراطية الليبرالية .

وفيما يتعلق بنظم الحكم، قسمها الطهطاوى إلى ثلاثة نظم هي : الملكية المطلقة، والملكية المقيدة، والجمهورية . ويرى د. لويس عوض أن رفاعه الطهطاوى يحبذ النظام الجمهورى ضمنا عندما يقول أن اتباعه هم الفلاسفة والحكماء وأغلب الرعية، كما انه يحبزه ضمنا حين يقول (ان الشريعة الإسلامية التي ارتضاها الناس في زمنه أساسا لنظم الحكم، تتسع للنظم الثلاثة^(٤١))، "وشريعة الاسلام التي عليها مدار الحكومة الإسلامية مشوبة بالأنواع الثلاثة المذكورة، لمن تأملها وعرف مصادرها ومواردها" أى انه لم ينظر إلى هذه النظم على أنها كفر أو خروج على أحكام الشريعة .

وتجدر الإشارة إلى أن رفاعه الطهطاوى كان يكتب ذلك في قمة الحكم الاوتوقراطى الذى كان يعبر عنه حكم "محمد على" وفى ظل الخلافة العثمانية التي كانت تبسط حماية الدين على الحكم السلطاني المطلق، ولعل هذا العامل نفسه كان وراء اختلاف التعميمات وتباينها بصدد اجتهد الطهطاوى في هذا المجال . وفى هذا المجال . وفى هذا الإطار يرى البعض ان الطهطاوى ظل أسيرا لنظام الخلافة رغم إعجابه وترجمته للدستور الفرنسى ولاعمال مونتسكيو وإطلاعه على أفكار فولتير، ومن هنا جاءت أفكاره عن النظم الديمقراطية ناقصة، اذ ظل يرى الحاكم غير مسئول عن أعماله أمام أحد من الرعية، فى الطاعة التامة . ويرجع نفس الكاتب ذلك إلى أن الطهطاوى إنما كان ينطلق من المفهوم "الثيولوجى" للدولة والحكم^(٤٢) .

أما البرت حوراني فيفسر ذلك الموقف الذى يبدو مزدوجا للطهطاوى بأنه رغم معاشته لوقائع ثورة ١٨٣٠ فى فرنسا . وإعجابه بها، الا انه كان يرى أن فكرة الحكم للشعب ومن الشعب كانت ماتزال لا تتلاءم مع الواقع السياسى والاجتماعى الذى كانت تعيشه مصر فى ظل الحكم الاوتوقراطى لمحمد على، فضلا عن أن الشعب لم يكن على درجة من الوعى والتنظيم

والثقافة التي تؤهله للاستفادة المباشرة من النظم الديمقراطية الليبرالية (٤٣) .
وذلك يرى أن تفريق الطهطاوى بين التنظيم الثلاثة كان بغرض الإفصاح
عن مبدأ الحد من ممارسة السلطة بشكل مطلق، إلا أنه استمد البرهان عليها
- ليس من المنطلق الديمقراطي الصحيح وإنما من الفكرة التقليدية القائلة
بانقسام المجتمع إلى مراتب وطبقات لكل منها وظيفة معينة ووضع حقوقى
خاص .. فهو (أى الطهطاوى) يميز وفقاً لمبدأ ثابت منذ القدم بين أربع
طبقات، الحاكم، رجال الدين، والجنود وأهل الإنتاج أو الرعية (٤٤) .

ويختلف د. لويس عوض مع هذه الآراء، حيث يشير إلى أن الطهطاوى
كان ابن عصره .. ذلك العصر الذى شهد كبار المفكرين والثوار الذين بنيت
أفكارهم وتمحورت أهدافهم حول ضرورة زلزلة الملكية المستبدة القائمة على
الحق الإلهى والنظام الإقطاعى، وأنه تأثر بهم، وإذا كان لم يعبر عن ذلك فى
مواجهة "محمد على" فإنه لم يكن يرى الخطر فيه على مصر وإن حديث
الطهطاوى كان يرمى إلى السلطة الأولى الممثلة فى الخليفة العثمانى، ومن
هنا يصل لويس عوض إلى القول بأن الطهطاوى كان يحفز المصريين ضمن
لشق عصا الطاعة على حكم الخليفة العثمانى دون أن يعنى ذلك الانتقاص
من إسلامهم .. وإن كان بذلك يرد على الاتجاه المحافظ فى عصره الذى
وجد غضاضة فى الثورة على الخليفة العثمانى (٤٥) .

أما د. محمد عمارة فيعتقد أن تصور الطهطاوى للحاكم هو مزيج من
التصور الإسلامى السنى المحافظ، والتصور الذى شاع فى "الممالك
الدستورية" عن هذا الحاكم والذى تلخصه النظرية الشهيرة عن أن "الملك
يملك ولا يحكم" بمعنى أنه غير مسئول أمام الغير عن النتائج التى تفضى
إليها ممارسته للسلطات العليا التى يتمتع بها . ويستشهد. عمارة بالنصوص
التي تركها الطهطاوى والتي تعطى هذا المعنى من ذلك قول الطهطاوى (إن
ولى الأمر هو رئيس أمته، وصاحب النفوذ الأول فى دولته، أنه خليفة الله فى
أرضه، وإن حسابه على ربه، فليس عليه فى فعله مسئولية لأحد من رعاياه)
ويفسر د. عمارة هذا القول بأن الطهطاوى لا يعنى أن إرادة الحاكم مطلقة
من أية ضوابط أو قيود ذلك لأن تصوره له كان تصور "الملكيات الدستورية
المقيدة بالقانون" للملك الذى يتوج عليها (٤٦) .

ولكن أيا كانت الآراء التي اختلفت بصدد تقييم الاسهام الفكرى للطهطاوى فى مجال "الديمقراطية" إلا أنه لا يجب أن يغيب عن البال أن الطهطاوى فى الحقيقة كان دائم المقارنة بين الأوضاع السياسية والاجتماعية فى فرنسا ومثيلتها فى مصر، وأنه كان صادق الرغبة فى أن تتخطى مصر الهوة الحضارية التى تفصلها عن أوروبا . وكان يحث المسلمين على ضرورة الإستفادة والتعلم من الحضارة الحديثة، وأنه فى اسهاماته الأولى - مهما كانت محدودة - قفز قفزة هائلة فى الفكر السياسى والاجتماعى المصرى، فتحت باب الاجتهاد لكل من تلاه من المفكرين والمصلحين . كذلك لا ينبغي ان ننسى فى تقييمنا لموقف رفاعه الطهطاوى من "محمد على" اننا ازاء تجربة خاصة لرجل لعب دورا حضاريا فى نهضة مصر الحديثة، وان الطهطاوى نفسه أشاد بهذا الدور فى "تخليص الابريز" وبالتالي لم يكن غريبا أن تكون هناك خصوصية فى حكم الطهطاوى على التجربة برمتها . وان كان هذا لايعنى بالضرورة انه مجرد مؤيد للحكم "الاتوقراطى" بالمعنى المطلق . وبهذا لم تقف السلطة السياسية التى خلفت محمد على نفس الموقف الذى وقفه محمد على منه .

٢ - الطهطاوى رائد الوطنية المصرية :

كان الطهطاوى أول من نوه بتاريخ مصر الفرعونى بعد أن كان مغفلا لفترة طويلة من الزمان من قبل المؤرخين العرب^(٤٧) فجاء كتابه "انوار توفيق الجليل فى اخبار مصر، وتوثيق بنى اسرائيل" معبرا عن هذا الاهتمام بتاريخ مصر وحضارتها الخاصة . وكان لهذه اللوحة فى كتاباته دلالاتها الخاصة فى تاريخ التطور السياسى لمصر الحديثة، اذ عكست بداية تبلور الإحساس الخاص بالوطنية المصرية، وارتبط اهتمام الطهطاوى بتاريخ مصر قبل الحكم العربى الإسلامى بتفسير اكبر لمفهوم "الوطنية المصرية" فى ظل الخلافة العثمانية الإسلامية . كما بدا فى كتابه "مناهج الالباب" وفى كتابه عن التعليم . وفى كلتا الحالتين استخدم الطهطاوى عبارة "الوطن" و "حب الوطن" وهو ما كان يعد جديدا على الادبيات الموجودة . وقد عبر رفاعه الطهطاوى من خلال هذه العبارات عن معنيين الأول الحقوق والواجبات المفروضة على اعضاء أى مجتمع كان، والآخر، يحمل معنى

إيجابيا لا يركز فيه على الجانب السلبي للرعية في الخضوع للسلطة الحاكمة، وإنما على الدور الفعال للمواطن في بناء مجتمع متحضر لا يقتصر فقط على الواجبات والحقوق المتبادلة لأعضاء "الأمة الإسلامية"، ولكنه يحتوى أيضا على تلك الحقوق لأولئك الذين يعيشون في بلد واحد^(٤٨). لذا يكتسب "حب الوطن" على هذا النحو المعنى الخاص للوطنية بالمفهوم الحديث، فيقول في مناهج الالباب "بعد ان يتحدث عن الأخوة في الدين - عن الاخوة في الوطن (.. فجميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن منها، يجب على أعضاء الوطن في حقوق بعضهم على بعض لما بينهم من الاخوة الوطنية، فضلا عن الأخوة الدينية، فيجب ادبا لمن يجمعهم وطن واحد، التعاون على تحسين الوطن وتكميل نظامه فيما يخص شرف الوطن واعظامه وغناه وثروته"^(٤٩).

فالطهطاوى يرى انه يجب على أبناء الوطن الواحد أن يتحدوا بسبب إنتمائهم لأسرة واحدة ولغة واحدة، وان يخضعوا لقانون واحد وتنظيم سياسى واحد، فأبناء الوطن الواحد سواء كانوا مولودين به أو مهاجرين اليه واستوطنوه هم الوطنيون . فكلمة وطنى هنا تكتسب المعنى مولودين به أو مهاجرين اليه واستوطنوه هم الوطنيون هو الوطنيون . فكلمة وطنى هنا تكتسب المعنى الحديث لها . بمعنى أن يتمتع المواطن بحقوقه كاملة داخل البلد الواحد طالما كان مطبقا لقوانينه ومساعد على تطبيقها . ويعتبر ذلك من سمات الأمم المتحضرة التى تكفل لمواطنيها القنوات التى من خلالها يمكن ان يمارسوا حقوقهم فى مواجهة حكامهم مثلما نطلب منهم اداء واجباتهم ازاء الوطن .

هكذا ادخل رفاعة الطهطاوى مفهوم "الأخوة فى الوطن" التى كانت جديدة على الفكر السياسى والاجتماعى السائد فى مصر ايان القرن التاسع عشر، والذي كان يعلى من فكرة (القومية الإسلامية) تحت الخلافة العثمانية . فالطهطاوى عندما تكلم عن "الوطنية" انما قصد بها ليس مجرد المتحدثين باللغة العربية او المسلمين عحسب، وإنما ذلك الشعور الذى يشترك فى مواجهة الخصوصية التركية المعبرة عن الحكم العثمانى .

ولكن تبقى ملاحظة هامة حول إسهام الطهطاوى فى مجال "الوطنية" وهو حرصه على طرحها فى إطار الرابطة الإسلامية، فقد كانت صياغته

لمفهوم "الوطنية المصرية" مشوبة دائما بدرجة من الولاء للخلافة العثمانية . ولعل هذا ما دعا البرت حوراني إلى القول (إن وطنية الطهطاوى كانت فى الحقيقة شعورا شخصيا دافئا وليست مجرد استنتاج من مبادئ الفلسفة السياسية) ، كما يشير ايضا إلى أنه ربما كانت "وطنية" رفاعه مقترنة بالاحساس برسالة عامة لمصر للأخذ بأسباب الحضارة والعلوم الحديثة فى المجتمعات الشرقية فتغير بذلك حياتها وتدخلها عصرا جديدا .

ولكن هذا الراى لا يقلل من أهمية الإسهام الذى قدمه رفاعه الطهطاوى والذى مهد به لظهور فكرة "الوطنية المصرية الحديثة" والتى تبلورت بعد ذلك على يد المفكرين الليبراليين أمثال أحمد لطفى السيد وطه حسين وغيرهما .

لاشك أن رفاعه الطهطاوى قدم إسهاما فكريا رائدا، وطرح أفكار جديدة وجريئة على فكر القرن التاسع عشر . وإذا كانت إسهاماته حول "الديمقراطية" و "الوطنية"، وهما المفهومان اللذان شكلا نوعا من الثورة الفكرية فى ظل الخلافة العثمانية، قد شابهما نوع الازدواجية - أو للدقة نوع من الوسطية - فلأن ذلك كان المنطق الذى يقوم عليه فكر الطهطاوى نفسه وهو المواءمة بين القديم والحديث، اذ لم يكن الطهطاوى يوما مجددا يدير ظهره للثقافة الإسلامية التى تربي عليها، ولم يكن أيضا ملتصقا بها إلى الحد الذى يمنعه من أن يفتح عقله وفكره للحضارة الحديثة التى عايشها وبهرته إنجازاتها وتمنى لبلاده ان تنهل منها . وبذلك يكون رفاعه الطهطاوى قد وضع الأساس لمنهج العلاقة بين التراث والمعاصرة له أسبقية الاعلاء من قيمة العقل فى قراءة انفسنا وفى قراءة الغير .

ويضاف إلى الرصيد الفكرى للطهطاوى دوره التثويرى الذى لعبه من خلال الصحافة لبلورة رأى عام متفق، خاصة بعد توليه الإشراف على تحرير مجلة "الوقائع المصرية" التى أصدرها محمد على بعد حوالى ربع قرن على صدور أول صحيفة فى مصر على يد نابليون بوناپرت فى أغسطس ١٧٩٨ باسم ((Couier d' Egypte)) . وعندما رأس مجلة "روضة المدارس" نصف الشهرية التى أنشأها الخديو اسماعيل عام ١٨٧٠ لنشر الثقافة العامة بين أبناء الوطن، اهتم الطهطاوى بطرح موضوعات جديدة وجريئة من ضمنها المرأة .

هكذا مهد رفاعه الطهطاوى الأرض للمفكرين الإصلاحيين الذين أتوا
بعده وسجل سبقا بإقتحامه لموضوعات وقضايا لم يكن من السهل طرحها
ومناقشتها فى ظل الخلافة العثمانية، رغم انه لم يقف منها موقف العداء .

المبحث الثالث

جمال الدين الأفغانى والمشروع السياسى الإسلامى فى مواجهة الإستعمار الغربى

إذا كانت الاسهامات الفكرية التى قدمها رفاعة الطهطاوى فى النصف الأول من القرن التاسع عشر قد عكست أول محاولة للرد على التحدى الحضارى الآتى من الغرب، ودعت لنهوض الأمة الإسلامية والمصرية على وجه الخصوص، والأخذ بأسباب الحضارة الحديثة وعلومها التى شكلت مفتاح التقدم عند الطهطاوى، فإن مدرسة جمال الدين الأفغانى قدمت - فى نفس السياق - المحاولة العربية الإسلامية الثانية للرد على نفس التحدى فى النصف الثانى من القرن . وإذا كان الطهطاوى بفكره ودوره التنويرى قد جسد هموم المرحلة التاريخية التى عاشها والتحم بها، فإن الأفغانى بدوره عبر عن اللحظة التاريخية التى ولد ونشأ فيها، واستمرت حتى مماته . فقد عاش الأفغانى مرحلة التحول فى الدولة العثمانية التى انتهت إلى انهيارها واقتسامها على يد الدول الأوروبية، وأصبح التحدى الغربى تحديا حضاريا واستعماريا فى آن واحد . ولم تعد أوروبا هى الشعاع الفكرى لعصر النهضة الأوروبية كما كانت لدى الطهطاوى وحسب، وإنما أصبحت هى أيضا المحتل العسكرى والسياسى والاقتصادى . وامام هذا الحديث التاريخى وقف الأفغانى بين وجهى أوروبا الجميل والقيح معا . ولعل هذا ما أضفى خصوصية على تجربته الفكرية والسياسية . فلم يكن مجرد مصلح دينى، ولم يكن أيضا مجرد مناضل وزعيم سياسى، وإنما جمع الاثنين فى شخصية واحدة، فكان جمال الدين الأفغانى تيارا فكريا وحركة سياسية فى آن واحد عكست طبيعة المهمة الأساسية التى اضطلع بها، وهى الرد على عاصفة الاستعمار الغربى التى اجتاحت المنطقة فى ذلك التاريخ من خلال تقديم نموذج إسلامى حضارى يقى البلدان الإسلامية مخاطر التدهور والانسحاق أمام المحتل الأوروبى المتقدم عليها .

١- جمال الدين الأفغانى (١٨٣٩-١٨٩٦) :

ولد جمال الدين ^(٥٠) فى قرية أسد اباد فى أفغانستان عام ١٨٣٩، وتلقى تعليمه فى مدينة كابول حيث تعلم اللغة العربية والعلوم الدينية من تفسير وحديث وفقه وعلم الكلام والتصوف والعلوم والعقلية من منطق ورياضيات وتاريخ قبل ان ينتقل إلى الهند حيث تعلم الإنجليزية فجمع بذلك بين الثقافتين التقليدية والحديثة ^(٥١).

وعندما عاد إلى أفغانستان تولى منصب الوزير الأول فى عهد الأمير محمد الأعظم، إلا أنه عزل من منصبه إثر إنقلاب سياسى، فذهب إلى الهند ثم إلى مصر فى ١٨٧٠ حيث اتصل ببعض أساتذة الأزهر وطلابه، ثم إنتقل إلى الآستانة بدعوة من السلطان عبد العزيز قبل أن يعود إلى مصر مرة أخرى فى العام التالى فى عهد الخديو اسماعيل وفى أثناء إقامته بها توطدت صلاته بالشيخ محمد عبده ولكن بانقضاء عهد إسماعيل وتولى الخديو توفيق الحكم تعرض الأفغانى للنفى من مصر عام ١٨٧٩ فغادرها إلى الهند حيث أقام فيها ثلاث سنوات عكف خلالها على الدراسة والتأليف، حيث كان لهذه السنوات أثر هام فى تشكيلة الفكرى والسياسى . ويعتقد البعض ان تجربة الأفغانى فى الهند كانت العامل المباشر فى انفتاحه على الفكر الأوروبى والثقافة الغربية بمخالطته للمتقنين الايرانيين الذين كانوا متمركزين بغزارة فى بومباى وكانوا دعاة تحرر وعصرية أكثر من غيرهم من مسلمى الهند . وهناك فى الهند تعلم ما لم يمكنه أن يتعلمه فى أسد اباد أوفى قزوین أو فى النجف وغيرها من مراكز الشيعة، فقد تعلم شيئاً عن الدارونية والمادية والمثالية والعقلانية والطبيعة وما شاكل ذلك من علوم الغرب ^(٥٢) . وقد ظهرت آثار هذه العلوم فى كتاباته فيما بعد . ثم ذهب الأفغانى إلى باريس ودعا الشيخ محمد عبده اليه فى ١٨٨٤ حيث انشأ معا "جمعية العروة الوثقى" واصدار مجلة تحمل نفس الاسم . التى كان لها دور تنويرى حيث دعت المسلمين للنهوض ببلادهم والثورة على المستعمر والتحرر من الاستبداد والاضهاد السياسى الداخلى . وبقي الأفغانى فى أوروبا إلى أن عاد إلى ايران عام ١٨٨٦، ثم ما لبث ان غادرها بسبب آرائه السياسية إلى روسيا ثم فرنسا مرة أخرى حتى عاد إلى ايران ونفى إلى العراق . ومنها

انتقل إلى إنجلترا . ثم استدعاه السلطان عبد الحميد الثانى عام ١٨٩٢ إلى
الاستانة وظل هناك حتى وفاته عام ١٨٩٦ (٥٣)

وتجدر الإشارة إلى أن الأفغانى استطاع أثناء إقامته فى طهران ان
يستقطب جماعات إيرانية كثيرة وإصدار منشورات ضد الشاه، ولهذا السبب
أخرج من إيران إلى البصرة ومر ببغداد حتى تمكن من التسلل إلى إنجلترا
التي كان قد زارها من قبل عام ١٨٨٤ . وعندما طرد من إيران لآخر مرة
عام ١٨٩١ ذهب أيضا إلى لندن وكان وثيق الصلة بالوزير المفوض الايرانى
الذى كان الشاه قد خلعه بسبب عضويته فى الماسونية . وقد كتب الأفغانى
فى تلك الفترة فى صحيفة عربية تدعى "ضياء الخافقين" وقد اتخذ الأفغانى
منها موقفا متشددا ومحرضا ضد شاه إيران، فحرض "الملالى" على الثورة
كما حرض الشيرازى وهو المرجع الشيعى الأعلى فى ذلك الوقت على
إصدار فتوى بتجريم الشاه وتحريم الإمتيازات الأجنبية . وقد قيل انه كان
على صلة بقاتل الشاه الذى قتله عام ١٨٩٦ بعد ان قابل الأفغانى فى
الاستانة، وابعاح له ذلك . وان هذا الشاب عندما أطلق الرصاص على شاه
إيران، صرخ فيه قائلا "خذها من يد جمال الدين" . واتهم الأفغانى
بالتحريض على القتل، ولكنه مالبث أن توفى فى نفس العام .

هذه اللمحة السريعة عن سيرة الأفغانى وحياته التى عاشها متقلا فى
اسفاره بين البلدان الإسلامية والاوروبية تكشف عن جانبين هامين فى
شخصية الأفغانى، الأول، هو مدى تأثره بالتقافتين الإسلامية والغربية اللتين
القتا بظلالهما فى إسهاماته الفكرية ورائه حول التجديد الدينى والاصلاح
السياسى والاجتماعى، والآخر، هو أثر تجربته السياسية المباشرة ليس فقط
على آرائه، وانما أيضا على الدور السياسى الذى لعبه طوال حياته، والذى
كان أحد أسباب إثارة جدل كبير حوله، كان أحد أسبابه مسألة دخوله المحفل
الماسونى أثناء إقامته فى مصر .

٢ - الأفغانى كمصلح دينى :

لم يخف الأفغانى إعجابه بالحضارة الاوروبية أى - حضارة المحتل
- التى تعلت من قيمة العلم والفلسفة، وقد تعرض بسبب ذلك للطرد من
اسطنبول عام ١٨٧١ (٥٤)، إثر إلقائه محاضرة دفاعا عن الفلسفة التى رآها

من أهم العلوم التي تقدمت به أوروبا، وانتقد عدم تدريسها في مدارس الدولة العثمانية، مما أثار حفيظة شيوخ الإسلام ضده واستدعى هجومهم عليه^(٥٥)، وقد ذهب الأفغانى إلى تفسير قوة الأوروبيين بإمتلاكهم للعلم - الذى رآه الطهطاوى أيضا مفتاح التقدم - فالعلم فى نظر الأفغانى هو المسئول عن تقدم أو تخلف مجتمع ما، وقوة أو ضعف شعب ما . كذلك الفلسفة هى القدرة على توظيف العلوم فى مكانها الصحيح، وهى القدرة على إنسهاض الحياة الإنسانية وإثرائها، كما أنها القدرة على تعميق الإستفادة من العلم الحديث . ومن هنا وصل الأفغانى إلى القول انه لو كانت روح الفلسفة موجودة فى مدارس الدولة لاستطاع المسلمون بأنفسهم - غير معتمدين على الدول الأوروبية - ان ينهضوا ويناضلوا وان يبنوا دولهم دون الحاجة إلى إرسال البعثات إلى أوروبا أو إحضار معلمين منها . وقد دعا ذلك الطهطاوى إلى إنتقاد أوضاع المسلمين التى عكست عدم فهمهم لدور العلم والحضارة فى إصلاح العالم، إلى جانب نظرتهم الضيقة إلى قوانين الشريعة الإسلامية التى لا تتيح لهم فرصة التجديد والإصلاح .

وفى إطار هذه الرؤية جاءت آراء الأفغانى حول الإصلاح الدينى، فقد آمن أن المدخل إلى قوة المسلمين هو العلم، وفى ذلك يشير إلى ان الدول الأوروبية لم تكن بالفطرة أقوى من الدول الإسلامية، وان الفكرة السائدة عن تفوق إنجلترا على غيرهم لم تكن سوى وهم وخطر، ويفسر بأنه إذا كانت انتصارات المسلمين قليلة وانهمزاماتهم هى القائدة، فذلك عائد إلى أنقسام المسلمين وجهلهم وافتقارهم إلى الفضائل العامة . غير إن ذلك لم يعن أن الأفغانى تحمس لمجرد النقل عن أوروبا، حيث رأى ان نقل أسباب الحضارة الغربية من علوم وفنون وفلسفة لا يتم بمجرد التعليم اذ أن وراءها نظرة فكرية أعمق واشكل بل نظاما للأخلاق الاجتماعية، ومن هنا رأى أن، البلدان الإسلامية ضعيفة لان المجتمع الإسلامى فاسد^(٥٦).

وما يهمنى أثارته فى هذا المجال هو ان الأفغانى لم يهتم بقشور الحضارة الغربية، ولم يدع لمجرد النقل عنها، ولكن رؤيته وفهمه لها تعدى هذه الحدود لينفذ إلى الأسباب العميقة للحضارة وإلى الرؤية الفلسفية الشاملة التى تحكمها، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن تحديد الأفغانى لمشكلة العالم الإسلامى والدعوة لنهضة لن تأتى بمعزل عن رؤيته للخطر الأوروبى

المباشر، ولعل هذين العاملين حددا أكثر من غيرهما نهجه في الإصلاح الذي جمع بين آراء الإصلاحيين السفليين، والمصلحين الاجتماعيين المحدثين .
فصحيح ان الأفغانى قد أبدى إعجابه صراحة بالحضارة الاوروبية وصحيح أيضا أنه رأى مواجهتها بالنهضة والأخذ بأسباب العلم الحديث، ولكنه في كل ذلك ما كان ينطلق إلا من الأرضية الأصولية للإسلام . فالسبب الأول فى تدهور الحضارة الإسلامية ليس الدين كما يشير الأفغانى، ولكن هو (..) إهمال ما كان سببا فى النهوض والمجد وعزة الملك، وهو ترك حكمة الدين والعمل بها وهى التى جمعت الأهواء المختلفة والكلمة المتفرقة وكانت للملك أقوى من عصبية الجنس وقوته ..) ^(٥٨) ويرى د. محمد البهى ان كثرة اسفار الأفغانى فى العالم الغربى قد نبهته إلى أهمية الوصول إلى الحياة الحديثة مع التمسك بالإسلام، ولذلك فهو يرى ان عيوب المجتمعات الإسلامية كانت بسبب إهمال الإسلام وما تراكم عليه من غيبار ^(٥٩) . فيقول الأفغانى (من يعجب من قولى ان الاصول الدينية الحقّة، المبرأة من محدثات البدع تتشيع للآمم قوة الاتحاد وائتلاف الشمل . وتبعثها على اقتناء الفضائل وتوسيع دائرة المعارف وتنتهى بها أقصى الغاية فى المدنية ^(٦٠) . ولكن لا يفهم من ذلك ان النزعة السلفية عند الأفغانى كانت مطابقة لمثيلاتها عند حركة محمد بن عبد الوهاب، فقد كانت أفكار الأفغانى أكثر تسيسا ولم تقف فقط عند حد الدفاع عن الدين فى مواجهة البدع والخرافات وانما الدفاع عنه وتنقيته من أجل الكفاح السياسى ضد الاستعمار الغربى .

فى هذا الإطار دعا جمال الدين إلى الإصلاح الدينى من خلال إحترام منهج العقل وتحرير الفكر الدينى من قيود التقليد وفتح باب الاجتهاد، إذ رأى الأفغانى ان الشريعة ليست ثابتة بل متطورة، وان الجمود والوقوف عند أقوال اناس هم أنفسهم لم يقفوا عند أقوال من سبقهم خطأ كبيرا . وقد وجه نقدا شديدا إلى إغلاق باب الاجتهاد بعد الائمة الأربعة ^(٦١)، ويقول فى هذا الصدد (ما معنى باب الاجتهاد مسدود ؟ وأى امام قال لا ينبغى لأحد من المسلمين بعدى ان يجتهد ليتفقه بالدين ؟ أو ان يهتدى بهدى القرآن وصحيح الحديث، أو ان يجد ويجتهد لتوسيع مفهومه منها والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية، وحاجات الزمان وأحكامه ؟ ولا يتأنى جوهر النص، وأولئك الفحول من الائمة ورجال الأمة اجتهدوا واحسنوا، ولكن لا

يصح أن نعتقد أنهم أحاطوا بكل أسرار القرآن .. (٦٢) . واتساقا مع هذه الرؤية دعا الأفغانى للتوفيق بين العلم والدين، والتدقيق فى النصوص الدينية واستخلاص الصحيح منها . وهى تقريبا نفس النظرة الوسطية عند الطهطاوى .

ومن هنا رأى الأفغانى ان الطريق إلى التمدن الحقيقى لابد ان يمر عبر الإصلاح الدينى فيقول (.. لابد من حركة دينية لأننا إذا نظرنا فى سبب انقلاب حالة أوروبا من الخشونة إلى المدنية تراه الحركة الدينية منذ عصر لوثير دس رئيس الطائفة البروتستانتية .. وحركتنا الدينية هى اهتمامنا بقلع ما رسخ فى عقول العوام والخواص من فهم بعض العقائد

الدينية والنصوص الشرعية على غير وجهها الحقيقى ..) (٦٣) . ويعد هذا جوهر مفهوم الأفغانى عن الإصلاح الدينى، فمطالبته للمسلمين والعلماء بالاطلاع على الفكر الحديث كانت هنا بقبول ما يتفق منها والشريعة الإسلامية ورفض ما يتعارض والعقيدة بالحجج والبراهين العقلية وتأكيدا لهذا المعنى الف الأفغانى كتابا بالفارسية فى الرد على من اسماهم الطبيعيين ((Naturalists)) واتباع داروين وبعض علماء الاجتماع والاشتراكيين، ونشره فى الهند عام ١٨٨٠ وقام لشيخ محمد عبده بنقله إلى العربية بعنوان "الرد على الدهريين" أكد فيه ان الدين أساس للمدنية والاحاد فساد للعمران .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن آراء الأفغانى لم تكن فى أى لحظة بعيدة عن هدفه السياسى، وحتى كان موقفه من الدين أو الإسلام على وجه الخصوص كان يحمل هذا المعنى تأكيداً للذاتية العربية الإسلامية فى مواجهة الذاتية الأوروبية، وقد دفعه ذلك إلى الدفاع عن "الإسلام فى حد ذاته" ورد الاتهامات الموجهة اليه من قبل الأوروبيين والمستشرقين على أساس انه سبب تخلف الشعوب الإسلامية . وقد وصل الأمر بالأفغانى إلى إنتقاد المسيحية - رغم دعوته للتسامح مع الديانات الأخرى - ورأى فى المقابل أن الإسلام هو الحل للعالم العلمانى لتخليصه من الفوضى الثورية وليس أى دين آخر، وحاول من هذا المنطلق أن يثبت ان جوهر الإسلام إنما هو جوهر العقلانية الحديثة . وأدى ذلك إلى اتهام بعض معاصريه له بأنه كان مستعدا للتضحية بحقيقة الإسلام فى سبيل رفاية المسلمين الوهمية (٦٤) .

والواقع ان رغبة جمال الدين فى الربط بين الدين والسياسة كانت توقعه أحيانا فى تناقض مع بعض آرائه، مثلما فعل مع المسيحية التى حدد موقفه منها فى النهاية من منطلقاته السياسية خاصة عندما أثار المستشرق "رينان" مسألة الإسلام وعلاقته بالتخلف وإشارته، إلى انه دين يقتل الإرادة ويقيّد العقل . مما اضطر الأفغانى للرد عليه بأن الإسلام أفتى من المسيحية، وكما جاء "لوثر" إلى المسيحية ليجدها فان الإسلام ينتظر مجده أيضا، ومن هنا قال ان الإسلام بعد إصلاحه سوف تزدهر فيه العلوم العقلية كما ازدهرت من قبل (٦٥) .

٣- الأفغانى وأفكاره السياسية :

لم يكن غريبا أن يتأثر جمال الدين الأفغانى بالمبادئ السياسية التى تحكم الشعوب الأوروبية، وهو الذى أعجب بالحضارة الغربية وعلومها ومدنيتها، وان كانت إسهاماته فى هذا المجال ظلت محكومة بمنهج الوسطى وبطبيعة رؤية السياسية . فقد تعامل الأفغانى مع المستجدات الآتية من أوروبا وأفكارها حول الدستور والديمقراطية والوطنية وغيرها من منطلق إسلامى مصرى على أنها لا تتعارض مع الإسلام أو أن أوروبا أخذتها عن الإسلام وهو نفس الموقف الدفاعى الذى أتخذه الطهطاوى حتى يمهّد الأرض لإمكانية المزج بين الثقافتين الإسلامية والغربية .

وتشير القراءة السياسية للأفغانى إلى أنه كان مهوما بقضايا الحريات والدستور والديمقراطية والوطنية . وان كانت إسهاماته فى هذه المجالات بقيت محل جدل .

فقد انتقد الأفغانى الحكام المسلمين المستيرين وهاجم خديوى مصر وشاه إيران وسلطان الآستانة لأنهم لا يمنحون الشعب حريته وحقه فى المشورة، ولم يصدروا دستورا لتحديد العلاقة بين الحاكم والمحكوم (٦٦) . ولكن مطلب الأفغانى فى الدستور والحريات كان محكوما بالقاعدة الإسلامية وليس فقط بالحرية كقيمة فلسفية عليا . ولذلك رآه حورانى انه لم يكن دستوريا على أساس مبدئى، ويشير إلى ان المثل الأعلى للحكم عند الأفغانى مثله مثل جميع العقائدين المسلمين هو حكم ملك عادل يعترف بسيادة الشريعة، بل يذهب حورانى إلى القول بأن الأفغانى كان بطبيعته

”اتوقراطيا“^(٦٧) . وفى نفس الإطار يرى طاهر عبد الحكيم أن الأفغانى ركز دعوته على طلب دستور من السلطان العثمانى تحكم بمقتضاه الدولة الإسلامية لأن الإسلام فى إعتقاده هو أول حكم دستورى^(٦٨) . ولذلك لم تكن آراؤه حول الديمقراطية - التى تناولها الطهطاوى وإستخرج اصولها من الإسلام - واضحة كما يشير حورانى الذى يرى فى الوقت نفسه أن رأى الأفغانى كان ضمنا مع عدم إدخال العامة فى مسألة الحكم ورأى فى المقابل ان يكون الأمر منوطا بطبقة العلماء لأنهم يملكون الخطوة الأولى فى الإصلاح الحقيقى للإسلام والحكم^(٦٩) . وربما رأى الأفغانى فى أفكار روسو وفولتير التى أشعلت نار الثورة الفرنسية ما يؤيد هذا القول، حيث رأى جمال الدين أن هذه الأفكار كانت سببا فى افساد أخلاق الناس، كما أنها كانت سببا فى الترويج للمبادئ الاشتراكية التى لم ينفع - على حد قول الأفغانى - لهدمها إعادة نابليون الاعتبار للمسيحية، وقد وصف الأفغانى الاشتراكية بأن فى انشارها هلاك للبشرية وانقراض للنوع البشرى^(٧٠).

ولم تكن أفكار الأفغانى حول ”الوطنية“ بعيدة هى الأخرى عن هذا الجدل، فبينما يراه طاهر عبد الحكيم فى حديثه عن ”الوطنية“ متخلصا من العصبية الدينية والقومية^(٧١) . يعتقد حورانى انه كان على العكس مدافعا عن العصبية الدينية حيث رفض الاعتقاد الشائع فى أوروبا بأن التعصب القومى خير بحد ذاته ويؤدى إلى التقدم، وان التعصب الدينى هو ابدا تعصب أعمى يحول دون التقدم، وقد قارن فى ذلك بين المسيحية والإسلام حيث رأى ان ذلك اذا صح على المسيحية إلا انه لا يصح على الإسلام حيث التعصب الدينى الأعمى نادر والتعصب الدينى الحق ضرورة جوهرية للتقدم^(٧٢) .

ولعل موقف الأفغانى السياسى من الاحتلال الغربى العسكرى للبلدان الإسلامية ودعوته إلى فكرة ”الجامعة الإسلامية“ لدفع هذا الخطر قد دفعته وراء عدم وضوح فكرة ”الوطنية“ لديه . فالمعروف ان الأفغانى هو الذى روج لتيار ”الجامعة الإسلامية“ الذى ظهر فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، نتيجة لعجز الدول الإسلامية منفردة عن دفع الغزو العسكرى لها، والذى هدف إلى إيجاد صيغة للعمل السياسى المنظم الشامل من خلال الدعوة إلى الوحدة بين الاقطار الإسلامية . فالوحدة الإسلامية عند الأفغانى كانت هى الطريق الوحيد لمقاومة الغزو الغربى، فيقول الأفغانى (.. ان

العالم الإسلامي يجب ان يتحد اتحادا دفاعيا عاما مستمسك الاطراف، وثيق العرى، ليستطيع بذلك الذود عن كيانه ووقية نفسه من العناء المقبل وللوصول إلى هذه الغاية الكبرى، وإنما يجب عليه اقتفاء أسباب تقدم الغرب والوقوف على تفوقه وقدرته .. (٧٣) .

لاشك ان استعراض افكار الأفغانى حول العديد من القضايا التى

طرحها

العصر الذى عاشه، والذى شهد طغيان القوة الاوروبية، يكشف ان المعارك الفكرية لم تكن هى المعارك الرئيسية له . فقد صرف حياته منبها لخطورة "العسكرية" الاوروبية على البلدان الإسلامية حتى انه آمن فى سبيل معركته السياسية بالتحالف مع أى قوة من شأنها المساعدة على درء خطورة الاستعمار الاوروبى، ومن ذلك دخوله المحفل الماسونى فى سبعينات القرن التاسع عشر اثناء وجوده بمصر، والذى كان يرفع فى ذلك الوقت شعارات الثورة الفرنسية عن الحرية والأخاء والمساواة . وكان لنشأة المحافل الماسونية فى العصور الوسطى صفة تحررية لأنها كانت تتصدى للبابوية فى الغرب، ويشير د. محمد عمارة إلى ان المحافل الماسونية فى ذلك الوقت، كان منها ما هو تابع للمحفل الإنجليزى معتقد انهم يمكن أن يكونوا دعاة للحرية وان يتصدوا للاستبداد والنفوذ الاجنبى الذى كان يزحف على مصر فى ذلك التاريخ، فلما تقاعس المحفل الماسونى الانجليزى عن أداء هذه المهمة، خرج منه وأقام محفلا خاصا سماه المحفل الشرقى، كان له ارتباط بالمحفل الفرنسى وأنه أراد بذلك ان يستفيد من التناقضات بين الانجليز والفرنسيين فى ذلك الوقت .

والمثير ان هذه المزاوجة بين الفكر والسياسة عرضت تراث الأفغانى لكثير من التشكيك، سواء فى تراثه النضالى ضد الاستعمار أو فى تراثه الفكرى ودعواته الإصلاحية . واختلف كثير من المؤرخين والباحثين حول تقييم الأفغانى، فرأى د. لويس عوض ان تتناقض الأفغانى فى آرائه، وتحركاته وتحالفاته السياسية تعكس شخصيته المأسوية، فهو من وجهة نظره لم يوفق فى حل ذلك الصراع الرهيب داخل نفسه بين شخصية المصلح الدينى الذى يسعى لتجديد الاسلام بالفكر الحديث وبين شخصية الزعيم السياسى الذى يسعى لانتفاذ المسلمين من براثن الاستعمار الاوروبى (٧٤) . اما

حوراني فيرى ان سر جاذبية الأفغانى لدى المسلمين فى عصره انه حاول ان يقدم لهم اسلاما يحمل فى طياته مرة اخرى رسالة عالمية (٧٥) . اما د. محمد البهى فيشير إلى ان الأفغانى كان امتدادا لكفاح الجماعة الإسلامية عبر التاريخ والذي بدأ فى أواخر عصر الأمويين لمكافحة الزندقة الآتية من مخلفات العقائد السابقة، وان حركة حركة سياسية مناهضة للاستعمار، وان مطالبته بالاصلاح الدينى كانت من أجل هذا الهدف عن طريق الدعوة للعودة إلى الإسلام (٧٦) . بينما رآه المستشرقون بعيون مختلفة ومن ضمنهم ايلي خضورى الاستاذ بجامعة لندن، وهو يهودى من أصل عراقي والذي أصدر كتابا عن الأفغانى ومحمد عبده عام ١٩٦٦ قال فيه إنهما لم يكونا مسلمين اصوليين، وإنما كانا مسلمين متحررين جدا من الناحية الدينية، وان الاسلام لم يكن سوى وسيلة دفاعية لحماية التراث العربى فى مواجهة الغرب بحضارتهم المتفوقة .

باختصار كانت تناقضات الأفغانى السياسية سببا فى قلة الاستشهاد به كمصلح دينى، اذ ان دوره فى معاداة الاستعمار الأوروبى قربه من شخصية السياسى والمناضل لدى الكثير من دارسيه وحتى فى الوجدان الشعبى اكثر منه مفكرا، ومصلحا دينيا . وان كان الرأى ان كل ذلك لا يقلل من اهمية الأفغانى فى إطار تطور الحركة الاصلاحية حتى وان عكس الاشكالية المزمنة التى ولدت فى ظلها كل دعوات الإصلاح، والتى تمحورت حول حب وكرهية الحضارة الغربية فى آن واحد، لأنها الحضارة التى حملت كل سمات التقدم الانسانى، وحملت فى الوقت نفسه كل صور الاستعمار للشعوب غير الاوروبية .

المبحث الرابع محمد عبده والدعوة للتوفيق بين العلم والدين

ولد الشيخ محمد عبده عام ١٨٤٩ فى قرية "محلة نصر" بمركز شبراخيت فى محافظة البحيرة . وتلقى تعليمه الأولى للقراءة والكتابة وحفظ القرآن بالقرية، وفى ١٨٦٢ انتقل إلى طنطا حيث التحق "بالمسجد الأحمدي" بهدف إتقان وتجويد القرآن . والتقى هناك بالشيخ "درويش خضر" وهو صوفى كان على اتصال بالزاوية السنوسية، وقد لعب الشيخ دورا هاما فى حياة محمد عبده فى تلك الفترة، حيث تأثر بالصوفية . وفى فبراير ١٨٦٦ غادر طنطا إلى القاهرة حيث ذهب إلى الأزهر الذى تخرج فيه عام ١٨٧٧^(٧٧) . واتصل عبده بالأفغانى أثناء زيارته الثانية لمصر عام ١٨٧١ وكتب مقدمة (رسالة الواردات) الفلسفية التى حفظت من تراثه ولم تتشر إلا بعد وفاته^(٧٨) . وفى هذه الفترة بدأ الكتابة فى جريدة الأهرام فى أول سنة من صدورها عام ١٨٧٦، وبعدها بعام حصل على الشهادة العالمية من الأزهر بعد دراسة استمرت اثنى عشر عاما وعين مدرسا للتاريخ فى دار العلوم فى ١٨٧١، ومدرسا للعلوم العربية فى مدرستى الآلسن والإدارة . وقد إنشغل محمد عبده فى هذه الفترة بعد التخرج بدراسة وتدريس كتب المنطق والفلسفة وكان حتى قبل تخرجه يعيد على طلبة الأزهر القاء دروس الأفغانى، والكتب التى يشرحها ويعلق عليها . وقد اشترك مع استاذة الأفغانى فى التنظيمات السرية التى أنشأها الأفغانى فى مصر . فدخل الماسونية، ودخل أيضا مع الأفغانى "الحزب الوطنى" الذى كان شعاره "مصر للمصريين" . وكانت أبرز أعماله الفكرية فى هذه المرحلة بعد دروسه وتدريسية، مقالاته فى الصحف . كما صاغ فى هذه المرحلة العديد من آثار استاذة الأفغانى مثل حاشيته على شرح الدوانى للعقائد العضوية، وفلسفة التربية، وفلسفة التربية، وفلسفة الصناعة، ورسالة الواردات، كما صاغ أيضا الرسالة التى ترجمها على باشا مبارك ونشرها بالأهرام بعنوان (المدير الإنسانى، والمدير العقلى الروحانى)^(٧٩).

فى ١٨٧٩ نفى الأفغانى من مصر، وعزل محمد عبده من مناصب التدريس فى مدرستى دار العلوم والالسن وحددت إقامته بقريّة "محلة نصر". وفى العام التالى (١٨٨٠) استصدر رياض باشا، ناظر النظار، عفوا من الخديو توفيق عن الإمام محمد عبده واستدعاه من قريته وعينه محرر فى (الوقائع المصرية) التى تولى رئاسة تحريرها فى نفس العام . وفى ١٨٨١ أنشئ المجلس الأعلى للمعارف العمومية وعين الإمام عضوا فيه . وفى هذه الفترة ابعد عن الإشتغال بالتدريس وعمل بالصحافة والسياسة، ويشير د. محمد عمارة إلى ان ذلك ما أبرز إختلافه عن الأفغانى خاصة فى رؤيته ووسيلته للنهضة بالشرق والشرقيين، فيقول (فهو عندما يدرس لا يختلف عن الأفغانى إلا فى درجة الميل إلى الفلسفة، ولكن عندما يعمل بالسياسة العليا والمباشرة يبدو الفرق بينهما واضحا .. فرق المصلح من الثورى) ^(٨٠) .

انضم مع الحزب الوطنى الحر إلى العربيين واشترك فى الثورة العربية، وبعد هزيمتها سجن ثلاثة أشهر، نفى ثلاث سنوات قضى منها عاما فى بيروت وانتقل إلى باريس بدعوة من استاذة جمال الدين الأفغانى، وهناك أصدر معه مجلة "العروة الوثقى" ثم عاد إلى بيروت مرة أخرى ودرس هناك وكتب فى مجلة "ثمرات الفنون" البيروتية . وعاد إلى مصر بعد ست سنوات من المنفى فى عام ١٨٨٨ . غير ان الوضع فى مصر كان قد تغير بعد الإحتلال الانجليزى لها وهو ما صرفه إلى محاولات التجديد الدينى وإصلاح المؤسسات الدينية كالأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية ^(٨١) . وبعد وفاة الخديو توفيق عام ١٨٩٢ ومجىء الخديو عباس، عين الإمام محمد عبده فى مجلس إدارة الأزهر واوكل إليه تقديم تقرير عن الإصلاح المرجو من الأزهر . وفى عام ١٨٩٩ تولى منصب المفتى فى مصر واختير عضوا فى مجلس شورى القوانين، ومجلس الأوقاف والجمعية الخيرية الإسلامية حتى توفى عام ١٩٠٥ ^(٨٢) .

ويمكن قراءة فكر محمد عبده من خلال مرحلتين متباينتين ميزتا حياته، مرحلة النضال ضد الاستعمار الاوروبى مشاركا الأفغانى دعوته للوحدة الإسلامية فى مواجهة الخطر الاوروبى، ومرحلة الدعوة لإصلاح المجتمع عن طريق تحسين نظم التعليم وإصلاح التربية والثقافة الإسلامية .

١ - محمد عبده بين الحضارة الأوروبية والنضال ضد الإستعمار الغربى :

التقى محمد عبده بالأفغانى عام ١٨٧١ فى القاهرة، وكان قد مضى على وجوده فى الأزهر كطالب عامان وأعجبه، تفسير الأفغانى للقرآن، وتأثر بشكل خاص بشروحه فى الفلسفة وخاصة فلسفة ابن سينا، وعندما انشئت دار العلوم عمل كمحاضر فيها واهتم بشكل خاص بالقاء دروس مترجمة عن "جيزو" حول تاريخ المدنية الاوروبية ومقدمة ابن خلدون التى نشرها الطهطاوى عام ١٨٥٧ . ويرى حورانى أن عبده مثل الطهطاوى والأفغانى، اهتم - كما هو واضح من اختياراته للكتب وللدروس التى يلقىها بقية نشوء المدنية وانحطاطها ^(٨٢) .

عندما نظر محمد عبده إلى أوروبا فى تلك الفترة، كان خطرها الذى شعر به على يد الأفغانى والحاحه على تلك القضية، قد جعله يفكر فيما يبدو فى أوروبا الممتدة منذ الغزوات الصليبية، وأوروبا العقائد التى تغلغت فى جسد التشريع الإسلامى على يد الشيعة . فهو حين يتحدث عنها نجد ذلك الاتساع فى الرؤية الزمنية . فيقول "لقد قام الغرب بهجوم مستمر على الشرق شاملا كل الناس والملوك وبالقوة العسكرية اتجهوا نحو قلب أراضى المسلمين مشتعلين بالحمية الدينية، ولكنهم بعد ذلك اتجهوا إلى تحكيم العقل وتقليص سلطة رجال الدين، واكتشفوا ان حرية الفكر واتساع المعرفة هى أسباب للإيمان وليس للعداء، وبارادة اله اكتسبوا خبرة فى هذه الثقافة الرقيقة وعادوا إلى ديارهم ممثلين بما كسبوا منها" ^(٨٤) .

نجد هنا الإشارة واضحة لمرحلة الحروب الصليبية، غير ان قول عبده بعودة هؤلاء إلى ديارهم ممثلين بما كسبوا منها، تدعوا للتوقف لحظة، فربما كان محمد عبده يقصد تنبيه الأوروبيين إلى أن ما هم فيه الآن من تقدم فى العلوم والصنائع والاخلاق هو نتائج ما تعلموه من المسلمين فى مرحلة سابقة، ويؤكد ذلك المنحى قوله "أتى المنادون بحرية الفكر فى أوروبا بمذاهب ونظريات قريبة من مذهب الإسلام مع اختلاف واحد، وهو الإيمان برسالة محمد، لقد كانت هى نفس الديانة ولكن بدون اسم "محمد"، فهى تختلف فقط فى شكل العبادة وليس فى معناها أو أى شىء آخر" ^(٨٥) .

وهو هنا يوضح أن عقيدة التقدم عند أوروبا والتى أوصلتها إلى

طريق الإزدهار هى

نفس عقيدة الإسلام التي إخذتها أوروبا دون مسماتها الأصلي، وبذلك فإن القضية التي لم تتضح عند الطهطاوى، وهى قضية صورة الإسلام فى أوروبا المسيحية، بدأت فى البروز عند محمد عبده والأفغانى، ونرى هنا ان محمد عبده قد تحدث عن الغرب منذ الحروب الصليبية وذهب إلى ما ذهب إليه الطهطاوى حول فضل العرب على أوروبا مع إختلاف تجربة كل منهما "الطهطاوى فى باريس" ومحمد عبده وقراءته للتاريخ، فتلك الحجة تساق لسببين، الأول لتحسين صورة الإسلام لدى أوروبا المسيحية، والثانية للفت نظر المسلمين إلى أهمية التقدم العلمى فى أوروبا حتى يأخذوا به، وكما ذهب الطهطاوى من قبل إلى تشبيه المفاهيم الأوروبية عن الحرية والمساواة بما يماثلها فى الثقافة الإسلامية، نحا محمد عبده نفس المنحى، فمائل بين بعض المفاهيم التقليدية فى الفكر الإسلامى وبين الفكر الأوروبى الحديث : (المصلحة توازى المنفعة والشورى هى الديمقراطية البرلمانية، ثم الإجماع هو رأى العام) ^(٨٦).

ورغم ذلك كان محمد عبده يخشى تأثير أوروبا القرن التاسع عشر، والتي شنت هجوما شديدا على العقلية الميتافيزيقية، ورأى ان نشر أفكار فلاسفة هذا العصر مثل "كونت" أشد خطرا من عدم نشرها على الإطلاق . ويقول حورانى أنه أدرك خطورة تقليد الشرقيين للأوروبيين بدون فهم ^(٨٧). هكذا نجد محمد عبده يتخذ موقفا ممتدا لما بدأه الطهطاوى والأفغانى هذا الموقف المزدوج : الإعجاب بأوروبا وأحيانا ببعض الفلسفات، ورفض بعضها الآخر، والتفكير منها فى نفس الوقت، ولا ينسى محمد عبده تذكير الأوروبيين بعالمية الإسلام "لقد أدرك الغزاة اذن طبيعة الإسلام وروحه أصبحت معروفة لكل طالب علم وعرفوا ان الإسلام صالح لكل مكان وزمان" ^(٨٨).

٢- النزعة السلفية عند محمد عبده :

من أجل ذلك سار عبده على نفس نهج الطهطاوى ومتفقا مع الأفغانى حول تغيير الشريعة بتغيير الزمن .. وكان ذلك مأزقا آخر ميز توفيقية عبده رغم سلفيته التي صرح بها عندما حدد أهداف حركته فى تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف ^(٨٩).

واعتبار الدين ضمن موازين العقل البشرى فالمسلم الحقيقي فى نظره هو من يستعمل عقله فى شئون العلم والدين، والمجتمع الأمثل وهو الذى يدعى لآوامر الله ويؤولها تأويلا عقليا فى ضوء المصلحة العامة (٩٠).

غير ان محمد عبده كان يرى خطورة تطبيق شرائع تخالف حال الأمة، فرغم إعجابه الشديد بأوروبا، رأى أن القوانين المزروعة فى غير أرضها لا تؤتى الثمر نفسه لا بل قد تفسد، كما كان حاصلا بالفعل آنذاك (يقصد القوانين التى أدخلها إسماعيل مع مجمل الإصلاحات التى عرفها عصره (٩١)).

كان محمد عبده اذن يؤمن بتغيير الشريعة ولكن ليس إلى الحد الذى يضيعها أو يؤدى إلى أن تتحول الأمة إلى شرائع أمم غيرها . ان تلك الفكرة تدعو للتأمل فيما وراءها . هل كان محمد عبده يتحدث عن الثقافة الإسلامية النقية أم الثقافة التى حمل عليها ورفضها رغم أنها ثقافة المسلمين ؟ . واضح ان محمد عبده كان يفرق بين ما هو سائد وبين ما هو مفروض أن يكون، فهو يعرف الإسلام الواجب اتباعه بأنه اسلام سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، وهو يستخدم لفظ السلفية هنا كما لاحظ "حوراني" بمعنى اعم للدلالة على التراث الرئيسى للإسلام السنى فى عهود ازدهاره . فكبار علماء الكلام فى القرنين الثالث والرابع الهجرى كالا شعرى والبقلانى والبارودى هم أيضا من السلف الصالح (٩٢) . اما محمد عمارة فيرى (ان الرجل كان صاحب نظرة "سلفية عقلية" تميز بها عن مواقف "السلفيين" الذين اكتفوا بالموقف "السلفى" أو عن "العقلانيين" الذين انطلقوا من منطق العقل فقط لا غير) (٩٣) .

ورغم اعلاء محمد عبده من قيمة العقل فى تفسيره للشريعة، الا أن رؤيته لشكل الحاكم لم تخرج على رؤية مفكرى العصور الوسطى، فالحكومة المثالية عند محمد عبده هى تلك التى تحكم بمقتضى القانون والشورى مع قادة الشعب، وكان يماثل ذلك بالملكية الدستورية، ولكن كان يعتقد ان مصر ليست مؤهلة بعد لذلك، كما دعا لأن يكون هناك خليفة تحترمه الأزمة اقتراب فى تفسيره للقرآن والسنة من المعتزلة ولكن فى نفس الوقت يراه غير مبتعد عن الدين، وليست اراؤه فى هذا الصدد تعنى انشاء عقيدة مغايرة (٩٥) .

ويفسر محمد عمارة موقف الإمام محمد عبده من السلطة السياسية من خلال رؤيته لطبيعة الحاكم . فيشير إلى أن الامام يرى أن الحاكم "هو

حاكم مدنى من جميع الوجوه" وان اختياره وعزله إنما هما ان خاضعان لرأى البشر لا لحق الهى يتمتع به هذا الحاكم بحكم الإيمان، وهو يرى ان (تقرير "مدنية" السلطة السياسية فى المجتمع لا تتنافى بحال من الأحوال مع وجود "الشرع" إلى جانب "الدين" فى الإسلام . وانه من هذا المنطلق لا يجوز الخلط بين الخليفة عند المسلمين وبين الحاكم "الثيوقراطى" عند الغروب أى السلطان الالهى، لأن ذلك عندهم يعنى أن ينفرد بتلقى الشريعة عن الله وله حق الأثرة بالتشريع وله فى رقاب الناس حق الطاعة لا بالبيعة وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة، بل بمقتضى الايمان) (٩٦) . ويصل عمارة إلى ان محمد عبده لا ينفى وجود السلطان الدينى والسلطة الدينية عن القيادة السياسية العليا للمجتمع فحسب، بل وينفى اعتراف الإسلام بها واقرارها لها بالنسبة لأية مؤسسة من المؤسسات التى تتولى "القضاء والافتاء" أو قيادة "علماء الدين" ويستند إلى ما يقوله محمد عبده فى هذا الصدد (ان الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام وكل سلطة تتاولها واحد من هؤلاء هى سلطة مدنية قدرها الشرع الإسلامى، ولا يسوغ لواحد منهم ان يدعى حق السيطرة على إيمان أحد، أو عبادته لربه، أو ينازعه) (٩٧) فى طريقة نظره) .

ويشير ادوارد موتيمور إلى أن محمد عبده رأى ضرورة وجود الخليفة، ولكنه رأى أن تكون سلطته دينية وليست زمنية، أما عن الحكومة المثالية عند محمد عبده فهى تلك التى قال بها فقهاء القرون الوسطى والتى تدور حول الحاكم العادل الذى يحكم بمقتضى القانون والشورى مع قادة الشعب، وكان يماثل ذلك بالملكية الدستورية . وان كان قد اعتقد ان مصر لم تكن ممهدة لذلك بعد، وانها كانت فى حاجة إلى فترة من الزمن لبث ونشر التعليم القومى . وهنا يشير إلى أنه قد يقبل (فى هذه المرحلة الانتقالية) بوجود حاكم "اتوقراطى" أو حتى أجنبى اذا ما كان يساعد فى اتمام هذه العملية، وان فكرته هنا كانت تتناقض تماما مع الأفغانى (٩٨) .

كان محمد عبده واثقا - فيما يبدو - انه لا خوف من تجديد الشريعة، لأن التقدم الذى عرفته كان يشبه إلى حد كبير تفسير الشريعة الإسلامية تفسيراً عقلياً فقد آمن ان العقل مصدر هداية والوحي مصدر هداية (٩٩) . وبلا شك كان محمد عبده مناصراً لنقل العلوم الاوروبية المادية من طب

وهندسة وغيرها . حيث ان تلك القضية كانت قد حسمت بعد الإصلاحات التي أدخلها محمد علي واسماعيل ونشرهما للمدارس واهتمامهما بإرسال البعثات للتعليم في الخارج ولذلك نجد أنه قلما تحدث عن تلك القضية على اعتبار انها محسومة، وان كانت في سياق حديثه عن التجديد بشكل عام من منظور الدين، وهو يرى "انه ليس مسموحا ان جعل من الدين حاجزا يفصل بين روح الإنسان عن معطيات الله في المعرفة والبحث في العالم المحيط طالما نعيش فيه، ومن يرى غير ذلك فإن الدين برىء منه" (١٠٠) .

ويرى حوراني ان محمد عبده لم يقصد (بتأكيد ان الإسلام صالح لأن يكون الأساس الخلقى لمجتمع حديث وتقدمي) القول بأن الإسلام يحبذ كل ما كان يعمل باسم التقدم، وبأن غاية العلماء الجدد ستكون مجرد اصفاء الشرعية على الامر الواقع، ولكنه قصد ان من شأن الإسلام ان يمكن المسلمين من التمييز بين الصالح والطالح (١٠١) .

هكذا نجد محمد عبده سائرا على خط رفيع يفصل بين هويتين، إما الجمود الكامل، وإما التحرر الكامل من سلطان الشريعة والدين، ويتساءل حوراني : هل فتح محمد عبده بدون قصد منه الباب لاغراق العقيدة، والشريعة الإسلامية في لجة المبتكرات الحديثة . لقد نوى إقامة جدار ضد العلمانية، فإذا به في الحقيقة يبني جسرا تعبر العلمانية عليه لتحتل الموقع واحدا بعد الآخر، وليس من المصادفة ان يستخدم معتقداته فريق من اتباعه في سبيل إقامة علمانية كاملة .

كان محمد عبده أثناء انشغاله بمعالجة القضايا آنفة الذكر . متنبها تماما إلى خطورة الزحف الاوروبي الذي كان بالغ الوضوح في عصر اسماعيل . لذلك فقد خاض مع الأفغانى نضالا ضد تلك المخاطر، وانخرط مع الجناح المدني لحركة الضباط المصريين بقيادة "عرايى"، مشكلين حركة مقاومة شعبية ضد التدخل الأجنبى في الشؤون المصرية (١٠٢) . وقد كتب محمد عبده العديد من المقالات في جريدة الأهرام عكست أفكار الأفغانى السياسية . غير ان فشل حركة عرايى والقبض على محمد عبده وسجنه لبعض الوقت ثم نفيه مصر، قد أدى إلى انكساره تماما، وعندما عاد عام ١٨٨٨ بعد التوسط لدى الخديوى عين قاضيا في المحاكم الأهلية التي انشئت عام ١٨٨٣ بموجب القوانين الوضعية الجديدة (١٠٣) .

ويهمنا هنا ان نوضح ان محمد عبده - وكما اشرنا سابقا - كان يرى اوروبا كتاريخ واحد ممتد، فأطماعها في الدول الإسلامية غير خافية منذ الغزوات الصليبية، لذلك حاول ان ينفى تفوق الإستعمار على الدول الإسلامية (وهي الحجة التي غزت بها إنجلترا مصر وفرضت عليها الإحتلال لتنظيم امورها المالية والأمنية كما زعمت) . ومن ثم فقد اشتبك مع المسيحية في أكثر من موضع، ويمكن النظر إلى محمد عبده في مقاومته للاستعمار من أى من الوجهين، فمعركة مع المسيحية تعكس معركته أيضا مع الاستعمار القادم من اوروبا المسيحية .

فقد رأى محمد عبده ان العالم المسلم لا يمكنه خدمة الإسلام من كل وجه يقتضيه حال هذا العصر، الا إذا كان متقنا للغة من لغات العلم الأوروبية تمكنه من الإطلاع على ما كتب أهلها وأهله من مدح وذم (١٠٤) . معنى ذلك ان محمد عبده كانت تساوره الشكوك حول أهداف اوروبا، فهي لا تخفى أطماعها في العالم الإسلامي بدوافع حقد دفين بين الإسلام والمسيحية، لذلك يرجو علماء المسلمين ان يطالعوا ما يكتب عن الإسلام مدحا وذما . وقد زار عبده اوروبا وعاش في باريس لبعض الوقت وربما حضر تلك المجادلات حول مسئولية الإسلام عن تخلف شعوبه مما ترك في نفسه أثرا من شكوكه حول أهداف إنجلترا واوروبا من غزواتها تطابقت في ذهنه مع الغزوات الصليبية، فهو مثلا عندما تحاور مع " فرح انطون " حول الأفكار التي وردت في كتاب الاخير عن ابن رشد، ناقش عبده على وجه الخصوص الفكرة التي جاءت في كتاب انطون والقائلة بان الإسلام قضى على الروح الفلسفية، ويقول حوراني أن عبده فهم مقصد فرح من ذلك : أن المسيحية لم تفعل ذلك بالمقابل، وجاء رده كالتالي :

"ان المسيحية غير متساهلة بطبيعتها، وهي عدو التفسير العقلي والبحث الحر، وبأن المدنية الغربية الحديثة لا علاقة لها بالمسيحية، اذ ان هذه المدنية لم تقم إلا بعد ان رفض مفكروا اوروبا وعلمائها تعاليم المسيحية وأخذوا بمبدأ المادية بديلا عنها، اما الإسلام فهو دين عقلي يسمح للمسلمين بأن يقتبسوا علوم العالم الحديث بدون اعتناق المذهب المادى أو الخروج على دينهم (١٠٥) .

هكذا نرى محمد عبده رغم استتارته وإيمانه بوجوب قيام علاقات طيبة بين أبناء الأديان المختلفة، لم يستطع ان ينسى ما كتبه أوروبا عن الإسلام، وما اشاعته عنه خاصة في كتابات المستشرقين . ورد ذلك إلى تلك الاحقاد القديمة التي قامت منذ وقت طويل . والسبب الذي يدعونا للالحاح على هذه النقطة انها ما زالت مثارة عند كثير من الدعاة الدينيين المعاصرين.

٣- محمد عبده ومرحلة الدعوة للإصلاح ما بعد ١٨٨٢ :

رأينا ان محمد عبده خاض في المرحلة السابقة معركتين متوازيتين ضد الاستعمار العسكرى الاوروبى المتمثل فى انجلترا وفرنسا، ومعركة اخرى مع وفد من أوروبا من أفكار وفلسفات . الا أن هزيمة العرابيين عام ١٨٨٢ تركت فى نفس محمد عبده أثرا بالغ السوء عبر عنه محاميه الذى أرسله بلنت للدفاع عن حركة ١٨٨٢ قائلا :

"ان عظمة محمد عبده الفكرية قد حجبته لفترة ما، غيوم الضعف المعنوى والجسدى . فقد بدا عقله وجسده وكأنه ردة الفعل المتولدة عن الآمال الخائبة ونزاع اليأس قد حطمتها تحطيمًا لم يبق معه أى أمل فى الشفاء^(١٠٦) .

خرج محمد عبده من السجن إلى المنفى فى بيروت، وفى مارس ١٨٨٣ أرسل إلى الأفغانى رسالة فى باريس يوضح له موقفه من الثورة العرابية وينفى تراجعها عن مبادئ الأفغانى^(١٠٧) . وقد التقى محمد عبده والأفغانى فى باريس أواخر عام ١٨٨٣، وأصدرا سويا جريدة "العروة الوثقى" التى ظلت تهاجم الاحتلال الإنجليزى لمصر، وتعيد التنبيه إلى خطورة أوروبا على العالم الإسلامى . غير انها توقفت عن الصدور فى أكتوبر ١٨٨٤، وسافر بعدها محمد عبده بالاتفاق مع الأفغانى إلى تونس لمحاولة الحصول على تمويل لإعادة إصدارها . غير ان مساعيه قد فشلت فغادرها إلى بيروت ومكث بها حتى عام ١٨٨٨ عندما وافق الخديو على عودته من المنفى ليبدأ كفاحه فى حركة الإصلاح الدينى^(١٠٨) .

ومنذ عودته إلى مصر ركز عبده على الإصلاح فى شتى صورته خاصة اصلاح التعليم فهاجم الازدواجية فى نظام التعليم على أساس انقسامه إلى المدارس الدينية وعلى رأسها الأزهر والمدارس العصرية على الطراز

الأوروبي التي أنشأتها الأرساليات والحكومة وكان كل من النظامين يقدم مضمونا للتعليم منفصلا عن الآخر فالأول يسوده الجمود والتقليدية الشديدة التي تبتعد عن روح العصر، والآخر يفتقد إلى الجانب الدينى وفى هذا الإطار دعا إلى تطوير التعليم الأزهرى حتى يخلق أرضية وسطا تجمع بين النوعين .

ويعلق حورانى على ذلك بقوله ان هذه الأزدواجية أدت إلى خلق طبقتين من المتقنين فى مصر لكل منها عقليتها الخاصة : العقلية الإسلامية التقليدية المقاومة لكل تغيير، وعقلية الأجيال الصاعدة المرحبة بكل جديد وكل وافد من أوروبا الحديثة (١٠٩) .

وفى عام ١٨٩٩ عين محمد عبده مفتيا لمصر، واستغل منصبه الرسمى فى تمرير إصلاحات ذات طابع جذرى، وفى عام ١٩٠٣ اصدر فتوى بأباحة فوائد البنوك، وحق المسلمين فى تقاضى أرباح عن ودائعهم . كذلك أصدر فتوى على صورة مقولة شهيرة فى مواجهة التيارات المتشددة .. " علمت ان ليس فى الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتفكير من الشر " (١١٠) .

وبصدد مواصلة مسيرته الإصلاحية، ساعد عبده فى تأسيس جمعية خيرية إسلامية كان هدفها إنشاء المدارس الخاصة، وفى عام ١٨٩٥ اقنع الخديوى بإنشاء مجلس ادارى للأزهر .

وبقى لمدة عشر سنوات ابرز عضو فيه وحقق بواسطته بعض الإصلاحات فى النظام التعليمى بالأزهر (١١١) .

وبهذا يمكن القول ان الاهتمام الأساسى لمحمد عبده انصب على التعليم والتشريع وهو ما جعله أقرب إلى شخصية المصلح من الثورى الذى جسدها الأفغانى . وقد عكس نشاطه العملى بعد عودته إلى مصر هذا الاتجاه حيث استغل المناصب التى تقلدها فى نشر أفكاره الإصلاحية . خاصة من خلال القانون حيث عمل على إيجاد نوع من التواءم والتنسيق بين القوانين الغربية الحديثة وبين الشريعة الإسلامية . وقد سمح له منصبه كقاض فى المحاكم الشرعية ثم مفتيا، الاقتراب من تحقيق هدفه وهو الاقتراب من الشريعة اقترابا تحديثيا لخلق نظام حديث وموحد للقانون الإسلامى . فى هذا الإطار عمل على توسيع مفهوم "المصلحة حتى يسمح للقاضى بالاجتهاد فى

الأمر التي لم توجد مباشرة في القرآن والسنة، وإن يختار ما يراه ملائماً مع مصلحة الإنسان . وقد أصبح هذا المبدأ عند محمد عبده قانوناً لإستخراج قوانين خاصة من المبادئ العامة للأخلاق الاجتماعية، ونفس الشيء، يسرى على موقفه من المذاهب الشرعية الأربعة حيث اعتمد على مبدأ "التوفيق" بحيث يسمح للقضاة باختيار التفسير الملائم من بين التفسيرات التي تقدمها مدارس القانون الأخرى وفق الحالة المعروضة . ووسع من هذا المبدأ عن طريق عمل مقارنة منهجية للمذاهب التقليدية الأربعة . واستطاع محمد عبده بالفعل أن يمضي في خطوات متقدمة في هذا المجال أثناء حياته وإن يكون لمدرسته التشريعية أثر هام سواء في مصر أو العالم العربي^(١١٢) .

والملاحظ أن محمد عبده قد تراجع تماماً عن كثير من أفكاره التي قال بها في الفترة السابقة على احتلال مصر عام ١٨٨٢، فانتقد عرابي وقاطع الأفغانى، حتى أنه لم يكتب كلمة رثاء واحدة فيه عندما مات ١٨٩٧، كما حنق على محمد على وتجربته التحديثية، ورأى أنها أضرت بمصر أكثر مما نفعها .

ويذكر حوراني^(١١٣)، أن محمد عبده أعرب عن رأيه في عرابي قائلاً "أنه لم يخطر بباله أن يطلب إصلاح حكومة أو تعيين رئيسها، وكان حانقاً على الضباط الشراكسة الذين كانوا يسدون الطريق على تقدم الضباط المصريين . نعم لقد تكونت لديه فكرة دعوة البرلمان للحد من سلطة الحاكم المطلقة إلا أن هذه الفكرة لم تكن سوى فكرة غامضة استقاها من الصحف والترجمات الأوروبية .

فأفكاره في مجال السياسة كانت سريعة التقلب خاصة في لحظات الأزمة، ففي عام ١٨٨١ كان محمد عبده يدافع عن وزارة رياض باشا وبلغ من حماسه أنه صور رياض باشا على أنه منقذ مصر، ورأى فيه صورة المستبد العادل في الشرق والذي يمكن لحكومته أن تعلم الأمة في خمسة عشر عاماً ما لا يمكن أن تتعلمه في خمسة عشر قرناً . فيدرب الشعب على الحكم المحلي ليدعوه للحياة النيابية^(١١٤) .

هكذا نرى عبده قبل ثورة عرابي بعام مع المستبد العادل، ومفضلاً تأجيل الحكم البرلماني حتى يأخذ الشعب قسطاً من الوعي يمكنه من حكم نفسه، ونراه بعد عام واحد مع العرابيين في المطالب الدستورية .. ثم منقلباً

عليهم في أخريات حياته . أما عن تجربة محمد علي فيذكر حوراني^(١١٥) "أن محمد عبده كتب مقالا بمناسبة الذكرى المئوية لاعتلاء محمد علي عرش مصر فقال عنه : (انه لم يستطع ان يحيى ولكنه استطاع ان يميت . فهاجم سياسة مصادرة الأرض التي انتهجها محمد علي لأنه سحق رؤساء البيوت الرقيقة والكرام ورفع الأسافل في البلاد والقرى) وهاجم منحه الامتيازات للأجانب وراه مسلما بالاسم فقط ولم يقم بأى عمل من أجل الدين" .

٤ - تقييم دور الأفغانى ومحمد عبده :

رغم وصف بعض الباحثين محاولة الأفغانى وعبده للرد على التحدى الحضارى الغربى بأنها أكثر الردود راديكالية^(١١٦) . إلا ان هذه الراديكالية تظل محدودة بضرورة المحافظة على الثقافة الإسلامية التقليدية، اذ ان جمال الدين الأفغانى رغم إيمانه بأهمية اجراءات بعث حضارة جديدة (وهو ما يحسب على الموقف الراديكالى) إلا انه لم يمكن مستعدا للذهاب فى راديكاليته إلى درجة تجعله يأخذ بالفكر العلمى الحديث برمته، وهذا ما يمكن ملاحظته فى كتابه الشهير "الرد على الدهريين حيث يحارب الأفغانى الفكر المادى العلمى العقلانى .

وبالتالى يمكن تقييم جهود الأفغانى بأنها كانت محاولة للوصول إلى حل وسط بين الثقافة التقليدية وبين الثقافة العلمية الحديثة . ويسرى نفس التقييم على محمد عبده أيضا . ويؤكد بسام طيبي نفس هذا المعنى بقوله انه (يمكن تسمية محاولة الاثنتين بمحاولة إيجاد تركيب حضارى يحتوى على لحظات من الثقافة القديمة وينفتح على الثقافة العلمية الحديثة)^(١١٧) .

بهذا المعنى كان جمال الدين الأفغانى تقديميا اذا قورنت حركته بالاتجاهات المحافظة الأخرى مثل الحركة الوهابية . فيقول د. البهى (ان الأفغانى يضع امام سامعيه مثلا منظورا من الحياة يريد أن يصل اليه المسلمون، ولكن عن طريق التمسك بإسلامهم .. بينما كان المثل الذى ينشده محمد بن عبد الوهاب يعيش فى تاريخ الماضى، أى حال المسلمين الأوائل .."^(١١٨)

فى كتابه "الخاطرات" كتب الأفغانى يقول : "باستطاعتنا نحن المسلمين ان نبني نهضتنا وحضارتنا فقط بالاعتماد على ديننا وقرآتنا، هذا

هو الطريق الوحيد لقهر تخلفنا، اما في حالتنا الحاضرة، فحتى الأشياء الجيدة (أى التكيف مع الحضارة الحديثة) ليست الا برهانا على دونيتنا وتآكلنا، اننا نصبح متحضرين بتقليدنا للأوروبيين .. وبعملنا هذا يفقد الإسلام سمته الجوهرية التى هى السيطرة والتفوق" (١١٩) .

وبهذا يتضح ان الفرق بين "الوهابيين" الراغبين فى العودة إلى الإسلام الأول، وبين الأفغانى يكمن فى ان الأوائل يحتقرون انجازات الحضارة ويعتبرونها بدعة ويشجعون القيم القبلية، بينما يعتبر الأفغانى ان الاصلاح هو الطريق إلى الإسلام الصحيح . واللافت للنظر ان الأفغانى اعتبر اصلاح مارتن لوثر نموذجا للتجديد الدينى (١٢٠) . وهو ما أكدته البرت حورانى عندما أشار إلى ان الأفغانى اعتقد بأن " الإسلام بحاجة إلى لوثر .. وربما رأى نفسه فى هذا الدور " .

وبالتالى فإن مجرد حديث الأفغانى عن إصلاح الثقافة التقليدية كان لابد وان يعد موقفا تقدميا فى ذلك الوقت بالقياس إلى الحركات المحافظة المتشبثة كليا بالثقافة التقليدية والرافضة لآى فكرة لإصلاحها، لدرجة جعلت هذه الحركات تتهم الأفغانى بالالحاد والماسونية، وغير ذلك من التهم التى قصد بها تحطيم فكرة التجديد .

ويتفق مع رأى د. "قدرى قلجى" الذى يعتبر ان الأفغانى (بدعوته إلى تأويل الدين وتفسيره بما يطابق ضرورات العصر الحاضر وروح المدنية الحديثة انما يدعو إلى الاجتهاد البصير وينفر من التقليد الأعمى أو التمسك الحرفى بكل ما قاله المفسرون) (١٢١) .

ولكن رغم هذه الراديكالية فهناك لحظات تبدو محافظة جدا فى فكر الأفغانى وتبدو متعارضة مع إرادته التجديدية ورغبته فى فتح مستقبل جديد للشرق عن طريق التجديد الثقافى، فالأفغانى بقدر ما يطالب بالأخذ بالعلم الحديث، فهو يرفض تعليم الفلسفة المادية العقلانية ويرفض فكر فولتير وروسو .

(أما محمد عبده فقد تشابه فكره مع الأفغانى كبير، إلا أنه كان أكثر انفتاحا على الفكر العقلانى فقد درس نظرية ابن خلدون . ويشير د. عثمان أمين (١٢٢) إلى تأثر محمد عبده بها وكذلك بالفلسفة الإسلامية العقلانية خاصة لابن سينا (١٢٣) .

فى النهاىة تظل الفكرة الرئيسىة عىء محمد عبءه هى ربط الثقافة التقلىءىة بالعلم عىء طرىق ءلق صىغة ءوفىقىة بىن العلم والءىن^(١٢٤) ءون ءجاوز ءءوء الفكر التقلىءى من اءل ءءءىء الثقافة؁ ولعل ءلك ما ءعل البعض ىءكم علىها بالمءءوءىة .

المبحث الخامس محمد رشيد رضا والتمسك بالخلافة

ولد بقرية القلمون في طرابلس في الشام عام ١٨٦٥، دخل "المدرسة الوطنية الإسلامية" في طرابلس، حيث درس بالإضافة إلى العلوم الدينية بعض العلوم الحديثة من منطق ورياضيات وطبيعة، وتلمذ على يد عدد من العلماء والادباء من ضمنهم الشيخ حسين الجسر . ومال رشيد رضا إلى الصوفية، فدرس مؤلفات كبار المتصوفة في الإسلام كالحلاج وابن عربي، واصبح لفترة قصيرة من اتباع الطريقة النقشبندية، ثم ما لبث ان انقلب على الطرق الصوفية.

وقد التقى بالشيخ محمد عبده في طرابلس عام ١٨٩٤، ثم جاء إلى مصر عام ١٨٩٧ واتصل بمحمد عبده من جديد، واصر في العام التالي مجلة "المنار" التي حلت محل "العروة الوثقى" في الدعوة إلى التجديد الديني وإلى الجامعة الإسلامية^(١٢٥) . وظلت المنار تصدر حتى وفاته عام ١٩٣٥ . وإلى جانب إصدار المنار، ألف محمد رشيد رضا مجموعة من الكتب تبرز اتجاهاته في الإصلاح الديني والسياسي والاجتماعي وهي : تفسير القرآن الكريم المشهور بتفسير المنار، التفسير المختصر المفيد، تاريخ الاستاذ الامام محمد عبده وهو ثلاثة اجزاء، نداء للجنس اللطيف، الوحي المحمدي، المنار والأزهر، ترجمة القرآن وما فيها من المفساد، ذكرى المولد النبوي، الوحدة الإسلامية، يسر الإسلام واصول التشريع العام، الخلافة أو الامامة العظمى، الوهابيون والحجاز، مناسك الحج وأحكامه وحكمه، المسلمون والقبط، ورسالة في الصلب والفداء .

وكان رشيد رضا قد عاصر في شبابه المبكر هزيمة العرايين في مصر، وانتكاس حركة الأفغانى وعبده، وكان معجبا - وظل كذلك حتى آخر حياته - بنهج محمد عبده في احياء السلفية، وإن اختلفت عنده عنها عند محمد عبده، فقد قصرها على العهد الأول، عهد خلفاء الرسول الأربعة حسب إقرار المذهب السني وان الاجماع الوحيد المقبول هو اجماع هذا الجميل^(١٢٦).

وتكاد آراء رضا تتطابق مع محمد عبده، فهو يرجع ضعف وتأخر المسلمين إلى ابتعادهم عن دينهم، كما انهم سمحوا كذلك للغرب بإستخدام مبادئه هي من صميم الدين الإسلامى (الاجتهاد) فتقدموا، وعلى المسلمين ان يرجعوا إلى الإسلام الحقيقى الذى كان عليه النبى والاسلاف (١٢٧).

وفى وضع آخر نراه يقول أن الاوروبيين تمكنوا من اكتساح العالم بفضل حيويته التى استعاضوا بها عن دينهم اللادنيوى، وركزوا على مبدأ الوطنية . اما المسلمون فبوسعهم ان يجدوا مبدأ الوحدة والولاء هذا فى دينهم نفسه (١٢٨) . وعلى نهج عبده رأى ان هناك فكرة خاطئة . تقول بأن الإسلام بطبعه لا يمكن ان يواجه التعقيدات المتزايدة للحياة الجديدة، ولهذا يضطر المسلمون إلى اللجوء للقوانين الأجنبية .

وقد شبه رشيد رضا النظام الفقهى القانونى لآى مجتمع بلغة ذلك المجتمع، ومثلما لا ينبغى على أية لغة قط ان تسمح بنمو لغة أخرى يسيطر على تراكيبها وتعبيراتها كأن اى أمة اذا أرادت ان تحافظ على هويتها لا ينبغى لها ان تأخذ بقوانين أمة أخرى دون ان تزنها بميزان عقائدها وأخلاقيتها (١٢٩) .

وفى المقابل سعى رضا لكشف الامكانيات التطورية الكامنة فى الدين الإسلامى، وكان ذلك هو الجانب الوحيد الذى بدا فيه مستتيراً يسير فيه على غرار عبده فى بعضه وليس كله فقد أباح تقاضى فوائد عن الايداعات فى البنوك، متابعاً نهج عبده، وابن القيم الجوزية . اما النواحي الأكثر حيوية مثل أرائه فى الحكومة والمجتمع الجديد، فقد تحدث عنها بلهجة مغايرة، فهو يروى ان الحكومة المدنية لا يمكن لها ان تؤدى وظيفتها أو ان تستقر دون تقنين (تشريع) ويقصد بذلك استتباط الأحكام من الشريعة وهو لا يفتأ ان يؤكد ان روح هذه الأحكام من الشريعة وجوهرها هي قابليتها للتطبيق طبقاً لاحتياجات كل زمان ومكان، والخصائص الدينية والسياسية لكل أمة، والمعيار النهائى الذى يجب ان يوزن به به هذا النوع من القوانين فى كل حال هو الشريعة (١٣٠) .

وقد خالف رضا الشيخ على عبد الرازق بعد صدور كتابه الإسلام واصول الحكم فيما يتعلق بالفكر العلمانى، فقد دعا رضا دائماً إلى حكومة إسلامية وحديثة فى نفس الوقت (فالعلماء الأكفاء يجب ان يتعاونوا مع الخليفة

ولكن ليس واضحا اذا كان رضا يعتبر ان الخليفة له سلطة زمنية، ولكنه أكد على سلطته العليا في الاجتهاد بمشورة العلماء (١٣١) .

وربما لأن القضية الأساسية لدى رضا كانت قضية زوال الخلافة الإسلامية بعد إعلان علمنة تركيا على يد أتاتورك عام ١٩٢٦، فقد ركز جهوده على محتوى الحكومة الإسلامية والموقف من الشريعة . ويرى عنایت (١٣٢) ان رشيد رضا صب اهتمامه على بيان شرعية الخلافة ووجوبها وشرح كيفية خلقها والحفاظ عليها، أما علاقته كمجدد بالفكر الغربي سلبا أو ايجابا فلم تتضح إلا في بعض الآراء والاستشهادات القليلة للتخديم على أفكاره الرئيسية حول فتح باب الاجتهاد والبيان الشرعي للخلافة.

وقد صرف رشيد رضا أخريات أيامه حتى وفاته عام ١٩٣٥ في استكمال شرح القرآن بمنهج محمد عبده، وحضر المؤتمرين الإسلاميين المنعقدين : الأول في مكة ١٩٢٦ والثاني في القدس عام ١٩٣١ (١٣٣) حول مسألة الخلافة . فكان من أشد منتقدي علي عبد الرازق وطه حسين كما هاجم محمد علي وتجربته كما فعل محمد عبده في أيامه الأخيرة .

ان ذلك العرض الموجز يوحى ان ظروف العصر الذي شهد أوج نشاط رشيد رضا كانت مختلفة بعض الشيء عن محمد عبده والأفغانى، فقد عاصر في صدر شبابه هزيمة المسلمين على يد انجلترا واحتلال مصر وتوسع الدول الأوروبية وإعلانها الحماية على معظم أرجاء الامبراطورية العثمانية، ثم انهيار الخلافة رسميا عام ١٩٢٤ . وربما تبرز تلك الخلفية تشدد رضا وتحفظه، فقد بدأت في مصر حقبة جديدة بعد إعلان استقلال مصر الرسمي عام ١٩٢٣ هي الحقبة الليبرالية، وتراجعت مكانة الأوهـر بعض الشيء ومعها مكانة العلماء المحافظين، وبدا لرشيد رضا ان ما كان يخشاه عبده والأفغانى قد حدث بالفعل، وان الخطر قد حاق بالعقيدة الإسلامية بعد ان ظهر تيار العلمانية قويا، وقاد حركة الكفاح الوطنى وأدخل معها مفاهيم أوروبا العلمانية التى تبدت في فكر لطفى السيد وسعد زغلول وطه حسين وعلى عبد الرازق، لقد شهد رضا لأول مرة الهجوم على الأزهر حتى من داخل أروقته على يد أبنائه .. لذلك كان حرصه على التمسك بالشريعة الإسلامية وتشدده في تعريف السلف، بداية مرحلة جديدة انتقل فيها الصراع بين القديم والحديث من صورته القديمة إلى صورة جديدة تلخصت في

صراع أبناء الأمة الواحدة حول فكر اوروبا كما تتبأ محمد عبده من قبل .
فانقسمت الصفوة بين مؤيدين للعلمانية وبين رافضين لها، وأفرزت تلك المرحلة
معارك فكرية كبيرة، وان تمخضت فى النهاية عن هزيمة التيار الليبرالى
والتمهيد لظهور تيار آخر هو تيار الاخوان المسلمين الذى عبر عن نوع
جديد من الصراع عاشته مصر حتى عام ١٩٥٢ وما بعده .

خاتمة

الإصلاح الدينى والليبرالية

عكست الحركة الإصلاحية التى قادها رفاعة الطهطاوى ومن بعده الأفغانى ومحمد عبده وبدرجه ما رشيد رضا، المحاولة العربية الإسلامية الأولى لمواجهة التحدى الغربى بشقيه الحضارى والسياسى . وقد تجاوزت هذه الحركة البداية التى مثلها الطهطاوى وقطعت خطوة أكثر تقدما فى المفاهيم التى طرحتها وعالجتها، كما وضعت - فى حدود معينة - الأسس التى يمكن أن يصاغ عليها مشروع سياسى يحقق نهضة المجتمع الإسلامى، وربما رجع ذلك إلى طبيعة الظروف التاريخية التى مرت بها، فقد عكست فى البداية الانبهار بالغرب، وهذه النظرة التى فرضتها عملية الاحتكاك المباشر بالحضارة الغربية بعد مجيء الحملة الفرنسية إلى مصر . إضافة إلى ذلك فقد ولدت الحركة الإصلاحية فى المقابل فى ظل وضع متدهور للخلافة العثمانية التى كانت تشكل بدورها تحديا أكبر امام النهضة الإسلامية . ومن هنا قدم الطهطاوى اسهاما متميزا فى مجال الحديث عن "الديمقراطية الليبرالية" وفى مجال التحديث الفكرى .

أما جمال الدين الأفغانى فقد بدأ يدخل أبعادا ثورية على الحركة الإصلاحية فى مواجهة واقع الإستعمار الغربى للشعوب العربية والإسلامية والذى لعب الدور الأول فى تشكيل وعيه السياسى . وكان من الطبيعى ان تختلف معه النظرة إلى الغرب فتختلف فيها بشكل يكاد يكون متساو مشاعر الحب والكراهية إزاء حضارة متفوقة تظهر تحديها ليس فقط حضاريا وإنما أيضا عسكريا . وبدأ الوعي بالذاتية الإسلامية يزداد مع الأفغانى كنوع من الرد الدفاعى على الغزو الاستعمارى الغربى . وشهدت الحركة الإصلاحية منعطفًا جديدًا اختطلت فيه السياسة بالدين واضحى "الإسلام" عنصرا هاما بل وأساسيا فى مقاومة الإستعمار الاوروبى ويشكل فى ذاته نوعا من أنواع الحماية للذات العربية والإسلامية .

ومع محمد عبده الذى عاش واقع الاحتلال الإنجليزى لمصر ازداد المنحى الأصولى فى الحركة الإصلاحية مع زيادة حجم التحدى الغربى وزيادة خطره المباشر على المجتمع الإسلامى، وظهر ذلك من خلال النزعة

السلفية عند الشيخ محمد عبده والرغبة فى العودة إلى منابع الأولى للإسلام فى محاولة لبعث الصورة النقية له، ولمحو ما استقر فى الذاكرة الغربية من أفكار سلبية عن الدين الإسلامى . وهى المهمة التى بدأها الأفغانى بالدفاع عن الإسلام والحضارة الإسلامية فى مواجهة آراء المستشرقين، وقد دخل لهذا السبب فى جدل مع أرنست رينان - وكان استاذا فى جامعة السوربون - بعد لقائه محاضرة عام ١٨٣٣ بعنوان "الإسلام والعلم" يلقي فيها باللوم على الدين الإسلامى بإعتباره أحد أسباب تخلف المسلمين، والتى تقف وراء انغلاقهم الفكرى، ومن ثم جمود المجتمعات الإسلامية . هذا التوجه الدفاعى أخذ صورة أكثر سلفية عند محمد عبده حيث زاد اهتمامه بضرورة تطهير الإسلام مما أصابه من بدع وشوائب لم تكن فيه . وفى هذا الإطار نادى محمد عبده بالإصلاح وليس الثورة وأعطى الأولوية الأولى للتعليم وليس للتغيير السياسى والاجتماعى . أى رأى البدء بالفرد وليس المجتمع، وبالداخل قبل الخارج، أى إصلاح اللغة، والمؤسسات، والسلطة السياسية .

ومثلت مرحلة رشيد رضا الذى عاصر الغاء الخلافة العثمانية على يد أتاتورك فى تركيا، بداية تراجع الحركة الإصلاحية التحديثية لصالح الفكر السلفى، فقد تركزت جهود رضا الأساسية حول "إعادة تفسير القرآن وتطهير الدين من "البدع" والعودة إلى الأصول، أى الدفاع عن ضد الإسلام كل منتقديه ورفض كل أنواع الإصلاح ذات التوجه العلمانى كما ظهر منذ تيار (التنظيمات) التركى . هذه النزعة السلفية هى التى صبغت الحركة الإسلامية بعد ذلك خاصة بعد تحولها من مجال العمل الفكرى إلى مجال العمل السياسى المباشر على يد جماعة الأخوان المسلمين التى أسسها حسن البنا فى العشرينات من هذا القرن، والذى كان تلميذا لرشيد رضا متأثرا به . وما يهمنا أبرازه أن التحدى الذى واجهته الحركة الإصلاحية فى بدايتها، لم يعد قاصرا على مواجهة الحضارة الغربية، وإنما أصبح الخطر على الإسلام بعد زوال الخلافة الإسلامية يشكل تحديا أكبر امام رموز الحركة، وسأهم فى توجيه مسارها توجهها آخر .

هذه الخلاصة توضح التمايزات والتحويلات التى مرت بها الحركة الإصلاحية من خلال رموزها المختلفة والتى أرتبطت إلى حد كبير بالسياق التاريخى والسياسى الذى حدد كل مرحلة على حدة . والملاحظ ان هذه

الحركة قد أخذت منحى ناحية التحديث فى بدايتها ثم أخذ هذا المنحى يتراجع تدريجيا حتى أصبح اميل إلى الناحية السلفية مع إزدياد الاحساس بالخطر الغربى وتهديده المباشر للمجتمعات الإسلامية عن طريق الاستعمار، فضلا عن الغاء الخلافة العثمانية .

١- أثر الحركة الإصلاحية فى نمو المدرسة الليبرالية فى مصر :

وضعت حركات الإصلاح الفكرى الأساس الذى قامت عليه المدرسة الليبرالية فى بداية القرن الحالى والتى تعتبر امتدادا لخط الطهطاوى ومحمد عبده، إذ حاولت هذه المدرسة تطوير المفاهيم الليبرالية الحديثة وتبنيها دون مساس بجوهر العقيدة أو الدين . او كما تشير عفاف لطفى السيد (ان هذه المدرسة حاولت تطوير العقيدة فى صياغات أكثر عصرية، ورأت ضرورة المواءمة بين الأساليب العصرية الغربية والمتطلبات المحلية، وكان ذلك يعنى تبني الدعوة من أجل "حكومة علمانية" تعمل فى إطار إسلام عصرية) (١٢٤).

وقد جسد الفكر الليبرالى ومفكرو فترة العشرينات ممن تأثروا بمحمد عبده والأفكار الغربية عن التنوير والليبرالية، وكان احمد لطفى السيد ابرز رموز هذه المدرسة وهو مؤسس حزب الأمة (أول حزب رسمى فى مصر منذ عام ١٨٨٢) وصاحب جريدة "الجريدة" التى صدر عددها الاول فى ١٩٠٧ .

لقد كان خط احمد لطفى السيد - كما تشير عفاف لطفى - يمزج بين المبادئ الإسلامية والفلسفة الاغريقية وأفكار التنوير الفرنسية والليبرالية والبريطانية (١٣٥)، هذه التوليفة الفكرية جعلت أحمد لطفى السيد "يرتكز فى الأساس على مجموعة من الاسس والمبادئ التى جسدت الخط الفكرى الذى يمثلها والذى كان يجسد فى مجمله الليبرالية المصرية فى العقود الأولى من القرن العشرين . هذه الأسس هى إقامة حكومة ذلك طابع علمانى تعتمد على مبادئ المنفعة، تفسير الدين فى إطار العلاقة بين الإنسان وربه وتحديد ملامح السلوك الفردى، واخيرا ترسيخ فكرة القومية المصرية .

وتجدر الإشارة إلى أنه عندما تم تشكيل "حزب الأمة" لم يكن المقصود بالتسمية الأمة بالمفهوم الإسلامى وانما (الأمة المصرية) المكونة من المسيحيين واليهود والمسلمين الذين يجمعهم سويا ليس القانون وإنما

الرابطة الطبيعية الناشئة عن العيش في مكان مشترك . وبالتالي كما يشير أحمد لطفى السيد فان الاسلام ليس هو أساس القومية (١٣٦) .

هذه المزاجية بين القيم الإسلامية والغربية عبر عنها أحمد لطفى السيد فى (الجريدة) فى عددها ١٩٠٨/٩/٢٣ بقوله : " .. ان المبادئ الجوهرية الجديدة يجب ان تدخل فلسفتنا الشرقية لأنه إذا كان صحيحا ان المعرفة ليس لها وطن فإن تزواج علوم الشرق والغرب مع ذلك هو الوسيلة لاكتسابنا الحضارة بينما فى الوقت نفسه نحافظ بلا مساس على طابعنا السلوكى الخاص بنا .. " .

وعلى مستوى الزعامة السياسية شهدت نفس الفترة أهم زعيم سياسى مصرى ربيب لنفس المدرسة ومن تلامذة محمد عبد هو سعد زغلول الذى حاول تطبيق أفكاره عن "المنفعة" فى محاولة لإضفاء طابع علمانى على الحكم وتأسيس مدرسة فى الفنون تفسر أحكام الشريعة تفسيراً حديثاً . كما أعطى اهتماماً كبيراً لترجمة الأفكار القومية وتحويلها إلى واقع ملموس . وتمثلت هذه الجهود فى النهاية فى تأسيس حزب الوفد الذى قام على الأفكار الليبرالية العلمانية (١٣٧) .

وقد أفرزت الحقبة الليبرالية جهوداً أخرى لعلماء دين مجددين طوروا أفكار الأفغانى وعبداه فعبرت عن مرحلة الانتقال من "الخلافة" إلى "القومية المصرية العلمانية" كان على رأسهم على عبد الرازق (١٨٨٨-١٩٦٦) وعمله الشهير الإسلام وأصول الحكم .

٢- على عبد الرازق (١٨٨٨-١٩٦٦)

فقد امتد الخط العلمانى فى التفكير عند الجيل اللاحق من أتباع محمد عبده عن طريق الشيخ "على عبد الرازق" الذى أصدر كتابه "الإسلام وأصول الحكم" فى ١٩٢٥ بعد إلغاء الخلافة على يد كمال اتاتورك فى تركيا عام ١٩٢٤ . اذ حاول من خلاله ان يثبت (ان الإسلام لم يتورط فى وضع أى نظام خاص للمبادئ السياسية) . ومن هذا المنطق ناقش قضية الخلافة ليثبت ان مفهوم الخلافة قد اسيء فهمه، فالنبي لم يكن له خليفة على اساس ان السلطة المستمدة من الله التى كان يتمتع بها النبي قد انتهت بوفاة، وان جميع الخلفاء الآخرين كانوا حكاماً سياسيين وليسوا حكاماً روحانيين أو

دينيين (.. فالإسلام يرى من مؤسسة الخلافة كما فهمها عامة المسلمين) .
وان الدين لا علاقة له بالشكل الذى تتخذه حكومة واخرى وليس هناك ما
يمنع المسلمين من الغاء نظامهم السياسى لقديم وبناء جديد على قواعد وأسس
أفضل تتبع من تجربة الأمم (١٣٨) .

فى هذا الإطار ناقش الشيخ على عبد الرازق مسألة ولاية الرسول
ليؤكد على ان هذه الولاية لم تكن ولاية دنيوية - وفقا لما جاء بالقرآن والسنة
- وإنما كانت ولاية دينية لأنها عبرت عن " ولاية الرسول " على اتباعه
والمؤمنين برسالته ولم يكن لها علاقة بوجه عام بالملك أو الولاية الدنيوية،
ومن هنا خلت حياة الرسول كما يشير الشيخ عبد الرازق من مظاهر
الحكومة السياسية، واتساقا مع هذا رأى وصف الوحدة الإسلامية التى
تحققت فى عهد الرسول والتى شكلت " الأمة " الإسلامية بأنها كانت وحدة
روحية من المسلمين الذين لبوا نداء الإسلام واحتشدوا تحت رايته رغم
إنتمائهم إلى شعوب وقبائل مختلفة وخضوعهم بالتالى لأنظمة سياسية متباينة.
ويصل عبد الرازق من ذلك إلى ان الوحدة التى نشأت فى زمن الرسول لم
تكن بأى حال وحدة سياسية لأنها اعتمدت على وحده الإيمان والعقيدة (١٣٩) .
واستند الشيخ عبد الرازق فى إثبات رأيه على عدة حجج منها سيرة الرسول
ذاتها التى لم ير فيها أى محاولة للتدخل من أجل تغيير الاتجاهات السياسية
للأمم المختلفة أو لطريقة حكمها أو لطبيعة العلاقات الاجتماعية والسياسية
والاقتصادية القائمة بين شعوب امة واحدة أو بينها وبين الأمم الأخرى .
ويورد الشيخ عبد الرازق أمثلة على ذلك بقوله ان الرسول لم يجرّد حاكما
من منصبه، ولم يعين قاضيا، كما لم ينشئ نظاما للبوليس، أو أى نظم
أخرى تنظم الاقتصاد أو الزراعة أو الصناعة للأمم والشعوب التى دخلت
الإسلام . ولم ينكر الشيخ عبد الرازق أهمية السنن والفرائض والقوانين التى
أتى بها الرسول للعرب وغير العرب من المسلمين، والتى كان لها تأثير فى
مختلف سبل حياة هذه الامم . ولكنه يشير إلى أن هذه القوانين والسنن
والمنهيات لم يكن لها علاقة مباشرة بطرق الحكومة السياسية او سن الشرائع
الضرورية لحكومة حضارية، فجوهر ما جاء به الإسلام ينصب على
العلاقات الشرعية والخراج والزكاة والحدود التى تنتمى فى النهاية إلى
العقيدة نفسها (١٤٠) .

ويخلص الشيخ على عبد الرازق من مجمل ما طرحه في كتابه إلى ان هناك خلطا بين ولاية الرسول وبين حكم الخليفة، فالأولى كانت ولاية دينية انتهت بوفاة الرسول ولم تعط لأحد الحق في ان يخلفه في هذه الرئاسة النبوية، وبالتالي فإن كل ما احتل مكانا رئاسيا بعد الرسول اعتبر شيئا جديدا ومركزا يختلف كل الاختلافات عما عرف في حياة الرسول . وبمعنى آخر عرف المسلمون بعد الرسول انهم يقيمون حكومة دنيوية لذلك سمحوا لأنفسهم تجربة الثورة على هذه الحكومة ومعارضتها وكانوا يعلمون جيدا ان عدم توافقهم مع الحكومة ينصب على مسائل تتعلق بالأوامر الدنيوية، وان عدم رضائهم عنها يتعلق بمسائل وأسباب سياسية لا تمس الدين ولا الإيمان . ومن هذا فهو يرى ان الجزء الأكبر مما سمي "بحرب الردة" في أول عهد خلافة ابو بكر لم يكن دينيا وإنما كان سياسيا . فرغم إن الاعتقاد الشائع عند المسلمين يقول بأنها نضال عقائدي وديني إلا انها في الحقيقة كانت لها أهداف أخرى ولم تكن دينية خالصة . ويعلل خطأ هذا الاعتقاد بأن لقب "خليفة رسول الله" الذي أطلق على ابي بكر كان احد الأسباب التي أرست الاعتقاد بان إنشاء الخلافة كان شرفا دينيا . ولهذا إهتم الحكام المسلمون بالاحتفاظ بهذا الخطأ حتى يستخدموا الدين لأغراض تتعلق بحماية ملكهم بل ورسخوا في وجدان الناس ضرورة طاعة الإمام لأنها من طاعة الله، وان الثورة عليه هي ثورة على الله . حتى أصبحت نظرية الخلافة جزءا من العقيدة، على مر التاريخ الإسلامي . وكانت النتيجة النهائية لذلك هي موت روح البحث العلمي والنشاط العقلي بين المسلمين حتى اصيبوا بالشلل في مجال الأفكار السياسية واصبحوا غير قادرين على مناقشة أى شيء له علاقة بنشأة الخلافة .

ومن هنا يخلص إلى القول بأن الدين الإسلامي برىء من فكرة "الخلافة" وبرىء أيضا من كل ما احاط بها من مظاهر الخوف وعظمة القوة اذ أن إنشاء الخلافة لم يكن له علاقة بالوظائف الدينية ولم تكن أكثر من سلطة قضائية وشرعية لاستخدام القوة والولاية، والاخيرة تعبر بالضرورة عن وظائف سياسية بحتة وليس لها أى دخل بالدين والدين لا يقرها ولا ينفيها أيضا فهو لم يامر بها ولم ينه عنها لانه ببساطة ترك للمسلمين حرية الاختيار . ويرى الشيخ على عبد الرازق ان حرية الاختيار يجب ان يحكمها

العقل فيتأسس شكل الحكم على تجارب الأمم الأخرى والأحكام والقوانين السياسية لأنه ليس هناك شيء في الدين يمنع المسلمين من مناقشة الأمم الأخرى في مجال العلوم السياسية والاجتماعية وبالتالي فالمسلمون احرار في النظام الخلافي وفي تأسيس قواعد ملكهم وتكون ولايتهم طبقا لقواعد الحكم المستمدة من خبرات الأمم .

ويشير حميد عنایت في كتابه "الفكر السياسي الإسلامي الحديث" أن علي عبد الرازق اتخذ من الغاء الخلافة العثمانية سببا لشن حملة قوية على المدرسة التقليدية في الفكر السياسي الإسلامي وأنه في ذلك لم يكن ليصطدم فقط بأراء العلماء التقليديين فحسب بل أيضا بأراء بعض المجددين في هذا المجال من امثال رشيد رضا .

وهو بهذا يعتبر من المفكرين المحدثين وقد ساعده على ذلك أنه جمع بين التعليم الأزهرى والحديث، وأنه كان ملما بعلوم الفقه إلى جانب الفلسفه والفكر الغربى الحديث .

في هذا الإطار فإن العمل الذى قدمه علي عبد الرازق يعتبر عملا متميزا حاول من خلاله الوصول إلى اجماع سنى جديد بشأن العلاقة بين الإسلام والحكم^(١٤١) . وبناء جسر بين الحكم السياسى الإسلامى واصول الحكم الحديث . فكما يقول علي عبد الرازق "لا شيء فى الدين يمنع المسلمين ان يسابقوا الأمم الأخرى فى علوم السياسة والاجتماع كلها وان يهدموا ذلك النظام العتيق الذى ذلوا له واستكانوا اليه وان يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما انتجت العقول البشرية وامتن مادلت عليه تجارب الأمم على انه خير اصول الحكم^(١٤٢) ."

ومن هنا يتفق كثير من الباحثين على ان أفكار علي عبد الرازق فى النهاية لها منحى علمانى^(١٤٣) . وترى عفاف لطفى السيد ان علي عبد الرازق "عبر عن اعتقاد شائع، وكان شائعا عند كثير من المفكرين وصار أكثر تقبلا بعد أن أنهى مصطفى كمال اتاتورك الخلافة فى تركيا، وهكذا أمكن التعبير عن الهوية بين الدين والحكومة وصارت "العلمانية" فى الحكومة بمضى الوقت مبدأ قائما . وكانت تعنى ليس إلحادا أو كفرا وإنما تعنى ان الإسلام لا يحتاج لأن يكون طرفا آخر فى حكومته وان الحكومة لا دخل لها

بالدين . كان الناس يدينون بالولاء لحكومة ولوطن ولا يدينون بالولاء ل خليفة . وبالتالي فإن أى حاكم حكمة مؤقت ولم تكن سلطاته مستمدة من الدين " (١٤٤) . ولكن جهود على عبد الرازق كمصلح دينى اصطدمت بالتيار الدينى التقليدى وكانت محل رفض المؤسسات الدينية التقليدية وعلى رأسها الأزهر الذى صادر الكتاب ومنع تداوله . واتهم صاحبه اتهامات مختلفة من ضمنها (ان أفكاره تحمل دلالات شيوعية) معتمدين فى ذلك على بعض الإشارات التى جاءت بالكتاب حول البلشفية (١٤٥) . وأصدر علماء الأزهر فتوى بعدم صلاحية الشيخ على عبد الرازق لتولى أى منصب رسمى لاتهامه بإفراغ الإسلام من مضمونه الإجتماعى والسياسى حيث فرق بين النبوة والحكم السياسى أو بين مملكة الله ومملكة العالم وهى تفرقة لا تجوز كما أشار العلماء فى المسيحية وليس فى الإسلام . وفى ١٢ أغسطس ١٩٢٥ استصدر شيخ الجامع الأزهر حكما على الشيخ على عبد الرازق بإخراجه من زمرة العلماء (١٤٦) .

وكان الإتهام الأكبر الذى وجهه محمد بخيت لعلى عبد الرازق هو تعريفه للحكومة الإسلامية بالرجوع إلى المؤسسات الأوروبية الحديثة . فقال مصدر قوة الخليفة هو الأمة التى تتبع سلطاته منها وان الحكومة الإسلامية هى تلك التى يرأسها الخليفة أو الامام العالمى وهى حكومة ديمقراطية حرة، وحكومة الشورى ودستورها كتاب الله وسنة رسوله) . ومن هنا أكد العلماء مرة أخرى النظرة التقليدية بأن الخليفة يجب ان تكون له قوة روحية وزمنية فى وقت واحد (١٤٧) .

٣- طه حسين :

والواقع ان موقف علماء الأزهر من على عبد الرازق لم يكن هو الموقف الوحيد من أية محاولات تحديثية للإسلام، فقد كان لهم موقف أشد مع أبرز مفكرى ورموز الليبرالية فى مصر وهو طه حسين وهو أيضا من خريجى الأزهر .

ففى عمله الشهير "الشعر الجاهلى" حاول طه حسين تطبيق المنهج الديكارتى على النقد الأدبى، وهو فى هذه الحالة طبقه على الشعر الجاهلى . وقد أراد طه حسين بذلك ان يدخل الروح العلمية الحرة فى تفسير الدين على

أسس عقلانية، فالمنطق وليس الروابط العاطفية هي التي يجب أن تصبح القاعدة في البحث العلمي أو في مناهج البحث . ومن هنا طالب طه حسين بحرية البحث وفقا لقواعد المنطق . وقد تعرض من جراء ذلك لهجوم ضار من قبل علماء الأزهر واتهم بالالحاد مما اضطره إلى الدفاع عن نفسه (كمسلم) وتغيير وحذف كثير من فقرات الكتاب لإعادة نشره تحت عنوان آخر بعد أن تمت مصادرة الكتاب على يد الأزهر^(١٤٨) . وتغيرت توجهاته تحت هذه الضغوط في الثلاثينات، فصدر كتابا تتناول موضوعات دينية أضخمها (على هامش السيرة في ثلاثة أجزاء ١٩٣٧-١٩٤٣) .

٤ - محمد حسين هيكل :

ولم يقلت محمد حسين هيكل الذي اتبع خطأ فكريا شبيها بخط طه حسين في العشرينات من نفس الهجوم حيث نشر في تلك الفترة سلسلة من المقالات دافع فيها عن طه حسين وعلى عبد الرازق وهاجم فيها العلماء على أنهم معوقون لكل جهود تحديثية ؟ لكنه اضطر بعد ذلك للتراجع فصدر في الثلاثينات سلسلة أخرى تناولت سير الخلفاء .

وقد وصف بعض المؤرخين هذا التحول بأنه عكس أزمة في التوجه، بينما وصفه البعض الآخر بأنه محاولة من جانب هيكل لتحقيق ايدولوجية وطنية تركز على الإسلام ولم يكن ذلك إنكارا لحياة الغرب العقلانية لصالح حياة الشرق الروحية، بل تطويرا للقيم كلها لأن هيكل أراد تحقيق أعظم قدر من الحرية في ضوء كل من التاريخ الغربي الإسلامي^(١٤٩) .

ومن مجمل ما سبق يمكن القول ان محاولات الإصلاح الفكرى التى بدأ تتشكل منذ القرن التاسع عشر والتى امتدت من خلال الأفغانى ومحمد عبده قد ساهمت فى وضع أسس للمدرسة الليبرالية فى مصر والتى كانت لها محاولات تحديثية هامة لا يمكن التقليل من أهميتها التاريخية فى ضوء التطور الفكرى المصرى .

بل ان الحركة الإصلاح الدينى كانت هى المنبع الذى خرجت منه أغلب التيارات الفكرية الحديثة فى مصر منذ القرن الماضى، فتيار "القومية المصرى" خرج من تحت عباءة رموز هذه الحركة، فالأفغانى هو مؤسس الحزب الوطنى المصرى وهو نفسه الذى غذى شعار "مصر للمصريين"

وتلميذه محمد عبده هو الذى كتب أول وثيقة خاصة بالحزب الوطنى بل ان ثورة عرابى نفسها كانت نتاجا لتعاليم الأفغانى فى مصر . كذلك فإن رموز الحركة الوطنية المصرية الذين رفعوا شعارات "القومية المصرية" من أمثال مصطفى كامل، محمد فريد، سعد زغلول كانوا من تلامذة محمد عبده، حتى قاسم أمين الذى نادى بفصل الدين عن الدولة كلهم كانوا من تلامذة محمد عبده أيضا . وبالمثل فإن التيار الليبرالى وجد جذوره أيضا فيما طرحه رفاعة الطهطاوى واستمر من خلال احمد لطفى السيد وطه حسين وحسين هيكل والعقاد^(١٥٠) . هذه التيارات والرموز الفكرية والسياسية الهامة هى التى صاغت التجربة الليبرالية فى مصر فى النصف الأول من القرن العشرين . والتى بلغت اوج ازدهار فى العقدين الأوليين منه، ولكنها تعرضت لانتكاسة خطيرة وتراجع منذ الثلاثينات لعوامل عديدة، ليس هنا مجال تحليلها ولكن يمكن إيجازها سريعا فى ثلاثة : (١٥١) :

- ١- الدور الرقابى الخطير الذى لعبه الأزهر وعلماء الدين التقليديون ضد محاولات الإصلاح الدينى، ورمى كل هذه المحاولات بالإلحاد والكفر .
- ٢- المناخ السياسى والاقتصادى الذى ساد هذه الفترة والذى أدى إلى دخول رموز هذه التيار الفكرى الإصلاحى فى معارك سياسية عديدة وعرضها للعزل والاضطهاد وبالتالي خنق التيار الذى عبرت عنه . ولا شك أن هزيمة هذا التيار ارتبطت أيضا بهزيمة الليبرالية المصرية وتراجعها فى الثلاثينات والأربعينات بسبب عوامل الأزمة الاقتصادية وضعف التجربة السياسية وتحللها بين القصر وقوى الاحتلال البريطانى .
- ٣- سرعة ظهور جماعة الإخوان المسلمين على الساحة المصرية . كأول حركة سياسية إسلامية وتقديمها مفهوما للإسلام مغايرا للاتجاه الذى حاولت المدرسة الإصلاحية ترسيخه على مدى العقود التى سبقت ظهورها . ولم يعد المكان الأول للفكر وإنما للعمل السياسى، وبدأ الجسر الذى أقامته المدرسة الاولى بين الإسلام والتحديث يتهدم على يد حركة الإخوان المسلمين.

الهوامش

- ١- د . وجيه كوثرانى، الفقيه والسلطان، دراسة فى تجربتين تاريخيتين : العثمانية والصفوية الفاجارية المركز العربى الدولى للنشر والترجمة القاهرة ١٩٩٠ ص ١٠٠
- ٢- البرت حورانى، الفكر العربى فى عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩٣٩ دار النهار للنشر، بيروت ١٩٧٧، ص ص ٤١-٥٠ .
- ٣- د . وجيه الكوثرانى، الفقيه والسلطان، م، س ص ١٠٢
- ٤- Edward Mortimer , "Faith and power , the politics of Islam" c Edward mortimer 1982,pp84 - 89.
- ٥- Engelhardt; "Turqui et le Tanzimat," paris 1984, p 280
- ٦- د. وجيه الكوثرانى، الفقيه والسلطان، م . ص ص ١٠٣
- ٧- Edward Mortimer "faith and Power," opcit, pp 92-93 .
- ٨- Ibid ; p 94 .
- ٩- Ibid : p 64 .
- ١٠- Ibid ; p 95 .
- ١١- Ibid ; p 96 .
- ١٢- Ibid ; p 107-10
- ١٢- Ahmed Rija; La Failite Morale de La Politigue Occidentale; Paris 1922
- ١٣- د. لويس عرض، تاريخ الفكر المصرى الحديث من الحملة الفرنسية إلى عصر اسماعيل، الخلفية التاريخية - الفكر السياسى والاجتماعى، مكتبة مدبولى القاهرة ١٩٨٧ ص ٦١ .
- ١٤- المرجع السابق، ص ٦٢ .
- ١٥- د. طاهر عبد الحكيم، الشخصية الوطنية المصرية قراءة جديدة لتاريخ مصر، م . س، ص ص ١٣٠ - ١٣١ .
- ١٦- البرت حورانى، الفكر العربى فى عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩٣٩، دار النهار للنشر ١٩٧٧ الجزء الأول والثانى ص ص ٧١ - ٧٢ .

- ١٧- المرجع السابق ص ٧٢ .
- ١٨- د . طاهر عبد الحكيم، الشخصية الوطنية المصرية، قراءة لتاريخ مصر، م . س ص ١٣٠ .
- ١٩- د. لويس عوض، تاريخ الفكر المصري الحديث من الحملة الفرنسية إلى عصر اسماعيل، الجزء الأول والثاني، م . س . ص ٦٤-٦٥ .
- ٢٠- د. لويس عوض، تاريخ الفكر المصري الحديث من الحملة الفرنسية إلى عهد اسماعيل الجزء الأول والثاني، م . س ص ٦٦-٦٨ .
- ٢١- Edward Mortimer, "Faith and power", op cit , p 91 .
- ٢٢- د. طاهر عبد الحكيم، الشخصية الوطنية المصرية، قراءة جديدة لتاريخ مصر م . س ص ١٠ .
- ٢٣- المرجع السابق، ص ١١٥-١١٦ .
- ٢٤- Afaf Lutfi El Sayed; The Role of Ulama in Egypt , in p.m.Hold (ed): "political and social change in Modern Egypt" ; oxford univ . press 1986 . pp 276-277
- ٢٥- طاهر عبد الحكيم، الشخصية الوطنية المصرية، قراءة جديدة لتاريخ مصر م . س ص ١١٣ .
- ٢٦- البرت حوراني الفكر العربي في عصر النهضة، م.س ص ص ٧٢-٧٣ .
- ٢٧- Edward Mortimer , "Faith and power" , op cit , p 91 .
- ٢٨- د. عفاف لطفي السيد، تجربة مصر الليبرالية ١٩٢٢ - ١٩٣٦، م . س ص ص ٣٢٥ - ٣٢٦
- ٢٩- د. لويس عوض، تاريخ الفكر المصري الحديث م . س الجزء الأول والثاني، ص ٧٠ .
- ٣٠- البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، م . س ٧٤ .
- ٣١- المرجع السابق، ص ٧٤ .
- ٣٢- طاهر عبد الحكيم، الشخصية الوطنية المصرية، م . س ص ص ١٣١ - ١٣٢ .
- ٣٣- د. لويس عوض تاريخ الفكر المصري الحديث، م . س الجزء الأول والثاني، ص ٧٠ .
- ٣٤- د. لويس عوض، تاريخ الفكر المصري الحديث، الجزء الأول والثاني، ص ٧٠ .
- ٣٥- د. على الدين هلال، رفاعه رافع الطهطاوى رائد الفكر الاجتماعي، مجلة الدوحة اكتوبر ١٩٨٤ (ص ص ٦٤-٦٨) ص ٦٦ .
- ٣٦- د. لويس عوض، تاريخ الفكر المصري الحديث، الجزء الأول والثاني، م.س ص ٢٤٧ / ٢٤٨

- John Esposito, "Islam in transition ; Muslim Perspective" new york, oxford – ٣٧
univ . press 1982 P13 .
- ٣٨ - رفاة الطهطاوى رائد الفكر العربى الحديث، ملف الطليعة، يوليو، عدد ١٩٦٧
(ص ص ١٥٢ - ١٨٦)، ص ص ٦٤ .
- ٣٩ - تخلص الأبريز، ص ١٤٨
- ٤٠ - د. لويس عوض، المؤثرات الأجنبية فى الأدب العربى الحديث، المبحث الثانى
- ٤١ - رفاة الطهطاوى، رائد الفكر العربى الحديث، ملف الطليعة، م.س ص ١٦٨ .
- ٤٢ - البرت حوراني م.س ص ص ١٤٦-١٥١ .
- ٤٣ - البرت حوراني م.س، ص ص ٩٩ (الفصل الرابع) .
- ٤٤ - المرجع السابق، ص ٩٨ .
- ٤٥ - د. لويس عوض، تاريخ الفكر المصرى الحديث، الجزء ان الأول والثانى، م.س
ص ص ٢٥٥، ٢٧٦ .
- ٤٦ - د. محمد عمارة، التراث فى ضوء العقل، دار الوحدة، بيروت ١٩٨٠، ص ص
٨٤ - ٨٥ .
- ٤٧ - د. لويس عوض، المؤثرات الأجنبية فى الأدب العربى الحديث م . س ص ١٦٧ .
- ٤٨ - John Esposito, Islam in transition ; op cit ; p . p 11-12
- ٤٩ - مناهج الالباب، ص ١٧٧ .
- ٥٠ - اختلف الباحثون فى أصل جمال الدين الأفغانى، فقد ذكر الشيخ محمد عبده أنه
أفغانى الأصل، بينما أشار البعض إلى أنه إيرانى الأصل أفغانى النشأة - كذلك فقد
انكر عليه البعض انتماءه إلى المذهب السنى وردوه إلى أصول شيعية ويؤيد د.
لويس عوض هذا القول بينما يذكره د. محمد عماره فى كتابه الأفغانى المفترى
عليه حيث يؤكد أن الأفغانى لم يكن شيعيا لأنه انتقد نظرية الإمامه وهى صلب
عقيدة الشيعة .
- ٥١ - على محافظه، الاتجاهات الفكرية عند العرب فى عصر النهضة (١٧٩٨-
١٩١٤) الاتجاهات الدينية ص .
- ٥٢ - د. لويس عوض، تاريخ الفكر المصرى الحديث من عصر إسماعيل إلى الثورة
١٩١٩، المبحث الثانى، الفكر السياسى والاجتماعى، الجزء الأول، مكتبة مدبولى،
القاهرة، ط ١ ١٩٨٦، ص ٣٦ .
- ٥٣ - عبد الرحمن الرافعى، جمال الدين الأفغانى، باعث نهضة الشرق، الدار المصرية
للتأليف والنشر القاهرة ١٩٦١ . ص ١٤ .
- ٥٤ - البتر حوراني، الفكر العربى فى عصر النهضة، م.س ص ١٣٧ .
- ٥٥ - John Esposito, "Islam in Transition", op cit, p 17 .

- ٥٧ - البرت حوراني، الفكر العربي في عصر العربي في عصر النهضة، م.س ص ١٤٣ .
- ٥٨ - محمد المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني، المطبعة العلمية ليوسف صابر، بيروت ١٩٣١، ص ٢٥٧ .
- ٥٩ - د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبه، الطبعة الحادية عشر، ١٩٨٥، ص ٦٣ .
- ٦٠ - د. محمد المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني، م.س ص ٣٤ .
- ٦١ - طاهر عبد الحكيم، الشخصية الوطنية المصرية، م.س ص ١٥٦ .
- ٦٢ - محمد المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني، م.س ص ١٧٨ - ١٧٩ .
- ٦٣ - علي لمحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب، م.س ص ٧٧ .
- ٦٤ - البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، م.س ص ١٥٤ .
- ٦٥ - المرجع السابق، ص ١٥١ .
- ٦٦ - د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث، م.س ص ٦٦ .
- ٦٧ - البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، م.س ص ١٤٧ .
- ٦٨ - طاهر عبد الحكيم، الشخصية الوطنية المصرية، م.س ص ١٥٤ .
- ٦٩ - البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، م.س ص ١٥٠ .
- ٧٠ - د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث، م.س ص ١٧٠ .
- ٧١ - د. طاهر عبد الحكيم، الشخصية الوطنية المصرية، م.س ص ١٥٥ .
- ٧٢ - البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، م.س ص ١٤٨ .
- ٧٣ - علي محافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب، م.س ص ١١٢ .
- ٧٤ - د. لويس عوض، الفكر المصري الحديث من عصر إسماعيل إلى ثورة ١٩١٩ - المبحث الثاني، م.س ص ١٣٠ .
- ٧٥ - البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، م.س ص ١٥٤ .
- ٧٦ - د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث، م.س ص ١٩٣ .
- ٧٧ - أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٤٨، ص ص ٢٨٠ - ٢٩٥ .
- ٧٨ - محمد عمارة الامام محمد عبده سلسلة المعارف الحديثة ٥، دار القدس، بيروت ص ١ ١٩٧٨، ص ١٤ .
- ٧٩ - المرجع السابق، ص ص ١٥ - ١٦ .
- ٨٠ - المرجع السابق، ص ص ١٨ - ١٩ .
- ٨١ - أحمد أمين، محمد عبده، مؤسسة الخاني، القاهرة ١٩٦٠، ص ص ٢٤ - ٥٦ .
- ٨٢ - أحمد أمين، زعماء الإصلاح الحديث، م.س، ص ص ٣١٣ - ٣٢٥ .

- ٨٣ - البرت حوراني م . س، ص ١٦٤ .
- ٨٤ - John L. Esposito, op cit p 26
- ٨٥ - Ibid ; 27
- ٨٦ - Edward Mortimer, op cit, p 237
- ٨٧ - البرت حوراني، م . س ص ١٧٢ .
- ٨٨ - John L. Esposito, op cit; p 28
- ٨٩ - محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبه، القاهرة، الطبعة الحادية عشر، ١٩٨٥، ص ٩٧ .
- ٩٠ - طاهر عبد الحكيم، م . س . ص ١٥٢ .
- ٩١ - البرت حوراني، م . س . ص ١٧١ .
- ٩٢ - البرت حوراني، م . ص ١٨٤
- ٩٣ - محمد عمارة، الامام محمد عبده، م . س ص ٤٢
- ٩٤ - محمد البهي، م . س . ص ١٢٠ .
- ٩٥ - المرجع السابق، ص ١٢٤ .
- ٩٦ - محمد عمارة، الأعمال الكاملة للامام محمد عبده، ج٣ ص ٢٨٧-٢٨٨ .
- ٩٧ - المرجع السابق، ص ٢٨٩ .
- ٩٨ - Edward Mortimer , op cit, p. 239
- ٩٩ - John L. Esposito , op cit, p . 24
- ١٠٠ - البرت حوراني، م . س . ص ١٧٤ .
- ١٠١ - المرجع السابق، ص ١٧٩ .
- ١٠٢ - البرت حوراني، م . س . ص ١٦٤ .
- ١٠٣ - المرجع السابق، ص ١٦٦ .
- ١٠٤ - محمد البهي م . س . ص ١٣٩ .
- ١٠٥ - البرت حوراني، م . س ص ١٨٣ .
- ١٠٦ - المرجع السابق، ص ١٦٤ .
- ١٠٧ - د. لويس عوض، م . س . ص ١٧٧
- ١٠٨ - المرجع السابق، ص ٢١٧ .
- ١٠٩ - البرت حوراني م . س ص ١٧١ .
- ١١٠ - طاهر عبد الحكيم م . س ص ١٥٣ .

- ١١١ - البرت حوراني م. س، ص ١٦٦ .
- ١١٢ - Edward Mortimer, op cit . pp . 238- 239.
- ١١٣ - المرجع السابق ص ١٩٦ .
- ١١٤ - البرت حوراني، ص ١٩٠ .
- ١١٥ - المرجع السابق، ص ١٧٥ .
- ١١٦ - د. بسام طيبي،، الثقافة العربية المعاصرة في مفترق الطرق، شئون عربية، العدد ١٥، مايو ١٩٨٢، ص ٤٧ - ٦١، ص ٥٣ .
- ١١٧ - المرجع السابق، ص ٥٤ .
- ١١٨ - د. محمد البهي م . س، ص ٦٣ .
- ١١٩ - محمد عمارة، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، القاهرة ١٩٨٦، ص ٣٢٧.
- ١٢٠ - بسام طيبي، الإسلام والتغيير الاجتماعي في المشرق، مجلة الواقع، السنة الأولى، العدد الثاني، نيسان - ايار - حزيران ١٩٨١، ص ٦١-٧٩ .
- ١٢١ - قدرى قلنجي، جمال الدين الأفغاني، سلسلة اعلام الحرية، الجزء الخامس بيروت ١٩٥٦، الطبعة الثالثة، دار العلم للملايين، ص ١٢ .
- ١٢٢ - د. عثمان أمين : رائد الفكر المصري . الامام محمد عبده، القاهرة ١٩٥٥، مكتبة النهضة المصرية ص ١٢٠ .
- ١٢٣ - المرجع السابق، ص ٥٤ .
- ١٢٤ - د. بسام طيبي، الثقافة العربية المعاصرة على مفترق الطرق، م.س ص ٥٥ .
- ١٢٥ - علي محافظة، الإتجاهات الفكرية عند العرب، م.س . ص ٨٨-٨٩ .
- ١٢٦ - البرت حوراني م . س ص ٢٧٦ .
- ١٢٧ - Edward Mortimer, op cit. p. 243 .
- ١٢٨ - البرت حوراني م.س . ص ٢٧٥ .
- ١٢٩ - حميد عنايت م.س ص ١٦١ .
- ١٣٠ - المرجع السابق ص ١٦٥ .
- ١٣١ - Edward Mortimer, op cit. p 245 .
- ١٣٢ - حميد عنايت م.س ص ١٥٧ .
- ١٣٣ - البرت حوراني، م.س . ص ٢٧٤ .
- ١٣٤ - عفاف لطفى السيد، م . س ص ٣٢٨ .
- ١٣٥ - المرجع السابق، ص ٣٣٣ .
- ١٣٦ - Edward Mortimer, op cit. , p 240.

- 137 - Ibid; p 242
- 138 - Ibid; p . 241 .
- 139 - John L.Esposito, op cit. pp . 37-33.
- 140 - Ibid; p . 34 .
- 141 - حميد عنايت، الفكر السياسى الإسلامى الحديث، ترجمة ، ابراهيم الدسوقي
شتا، مكتبة مدبولى، القاهرة، يناير ١٩٨٤ ١٣١ .
- 142 - المرجع السابق، ص ١٣٦ .
- 143 - John L.Esposito . op cit, pp . 29-32
- 144 - عفاف لطفى السيد، م.س . ص ص ٣٤٠ - ٣٤١ .
- 145 - حميد عنايت، م . س . ص ١٣٦ .
- 146 - د. محمد عمارة، معركة الاسلام واصول الحكم، دار الشروق ط ١٨٩، ص ٦٠.
- 147 - Edward Motimer, op cit . pp 240-241 .
- 148 - عفاف لطفى السيد، م.س ص ص ٣٤١ - ٣٤٢ .
- 149 - عفاف لطفى السيد، م . س . ص ٣٤٣ .
- 150 - Hassan Hanan bi, "The Reulance of The Lslamic Alternativ in Egypt" . -
Esprit . (4) Avril 1983 pp . (54-74), pp . 56 - 57 .
- 151 - هالة مصطفى، الليبرالية والتطور الديمقراطى فى مصر، الأهرام
١٩٩٠/٥/١٨ .

الفصل الثانى

الإخوان المسلمون

المبحث الأول

السياق التاريخي لظهور حركة الإخوان المسلمين

نشأت جماعة الإخوان المسلمين بمدينة الاسماعيلية عام ١٩٢٧ كجمعية دينية تحض على "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" وبدأت نشاطها بالوعظ الديني والدعوة لإقامة المساجد وبناء المدارس لمحاربة مظاهر "التحلل الخلقي". وما لبثت الدعوة - بفضل مؤسسها حسن البنا - أن انتشرت خارج الاسماعيلية في كل مدن منطقة القناة قبل أن تنتقل إلى القاهرة عام ١٩٣٢، وتصبح مقرا رئيسيا لنشاط الإخوان. وعلى مدى أكثر من عشر سنوات عقدت الجماعة سبعة مؤتمرات طورت فيها الأسس النظرية والأيدولوجية للإخوان كما شهدت نفس الفترة إنشاء جهازها السري الذي لعب دورا خطيرا في الحياة السياسية المصرية (١).

وفي المؤتمر الثالث الذي انعقد في أوائل عام ١٩٣٥، وضع منهاج الجماعة وطريقة التكوين العملي لأعضائها وموقفها من التيارات الفكرية والسياسية الأخرى. وتضمنت قرارات المؤتمر مبادئ أساسيين: الأول، انه على كل مسلم أن يعتقد أن هذا المنهج (أي منهج الإخوان المسلمين) من الإسلام وأن كل نقص فيه نقص من الفكرة الإسلامية الصحيحة. والآخر يتعلق بعلاقة العضو بالهيئات الأخرى فيشير إلى أن كل هيئة تحقق بعملها ناحية من نواحي منهاج الإخوان المسلمين يؤيدها (الأخ المسلم) في هذه الناحية، وفي المقابل فإن عليه أن يتخلى عن صلته بأية هيئة أو جماعة لا يكون الاتصال بها في مصلحة الدعوة وبخاصة إذا أمر بذلك (٢).

ويعلق طارق البشرى على وجه الخطورة في هذين المبدأين بأن الجماعة من خلال المبدأ الأول تصادر على الدين لمصلحتها، وبهذا لا تصبح مجرد جمعية تطبق الدين كما تحاول غيرها أن تفعل، وإنما تؤكد أن منهجها وحده هو الإسلام وبهذا يكون تنظيم الجماعة هو تجسيد للإسلام ومؤسسة مهيمنة عليه، فيكون من لم يوالها خارجا على الإسلام ذاته (٣). أما المبدأ الثاني فيعني أن يكون لعضو الجماعة ولاء وحيدا لها دون غيرها من الهيئات وأن تأييده الهيئات الأخرى يكون لعضو الجماعة ولاء وحيد لها دون غيرها

من للهيئات وأن تأييده الهيئات الأخرى يكون من الناحية العملية التي تراها الجماعة فقط حرصا على الاستقلال والذاتية^(٤).

وإذا كان المبدأ الأول يسعى للسيطرة على الإسلام، لا مجرد الاتصاف به - كما يشير البشرى - فإن الثانى يؤكد على معنى التنظيم السياسى لجماعة الإخوان لأن عضوية أى جماعة اجتماعية أو رياضية أو دينية لا يحتم الولاء الكامل لها فهذا الولاء لا يتحقق على هذه الصورة إلا فى المؤسسات السياسية.

ومن هنا يرى طارق البشرى فيما يتعلق بالهدف من إنشاء جماعة الإخوان المسلمين أن الفكرة الأساسية لدى الشيخ البنا لم تكن قاصرة على إنشاء جماعة خيرية أو جمعية تقوم بالخدمات الاجتماعية، وإنما كانت فكرة أبعاد وأشمل تتصل بالمجتمع ككل، أو تحاول أن تحيط بظواهره المختلفة وتردها إلى سبب واحد وتقترح لعلاجها منهجا واحدا وتحاول أن ترسم للمستقبل صورة سلفية مستمدة من التاريخ^(٥) وقد لعبت شخصية حسن البنا دورا محوريا فى توجيه مسار الجماعة وتحديد توجهاتها الأيديولوجية والسياسية . كما ساعد على تماسكها وانتشارها بسبب التركيز الشديد للسلطة الذى اتسم به من ناحية، وغموض فكره الذى اتاح له وللجماعة هامشا واسعا للحركة السياسية من ناحية أخرى . فكما يقول طارق البشرى "إن غموض الفكر لازم لانطلاق السلطة الشخصية إذا تعتمد على حرية العمل والتصرف وإذا يقتضى ذلك انتقاء المحاسبة وإمكانياتها، وغموض الأهداف والمنهج يفقد الآخرين القدرة على المحاسبة، ويحيل صاحب الدعوة من عامل ملتزم بتحقيق فكرة ما إلى صاحب لهذه الفكرة يدور بها حيث شاء ويسير فى خفائها حركته وبواعثها ولا يكون للآخرين ازاءه إلا الطاعة أو الخروج عليها"^(٦) . ويؤكد هذا رأى ما ذكره الشيخ حسن البنا فى مذكرات الدعوة والداعية من خروج بعض الأعضاء على الجماعة وهى لا تزال بالاسماعيلية لافتقاد حرية الرأى فيها، ولأنها تسير على غير نظام الشورى وهو ما دعا المؤتمر الثالث للإخوان الذى عقد بالقاهرة لأن يوضح مستويات العمل للعضو إلى جانب هيئات الجماعة . ولكن ما تجدر الإشارة إليه هى العبارة إلى أوردها المؤتمر فى قراراته والتي أوردها المؤتمر فى قراراته والتي نقول

” ترك المجتمعون لفضيلة المرشد العام تحديد مهمة كل هيئة من هذه الهيئات ووضع البيان الذى يوضح ذلك التحديد“ (٧) .

ويعلق طارق البشرى على هذه العبارة بأنها تمنح المرشد كل سلطة التنظيم كما تمنحه الهيمنة الكاملة على أجهزة التنظيم ومستوياته المختلفة خاصة أنه هو الذى يحدد وظائف الأجهزة المختلفة وطريقة تشكيلها . وهذا يعنى أن يصبح المرشد هو مانح السلطة والموجه الفعلى لأى جهاز فى الجماعة . وقد أتاحت هذه السلطة للبناء أن ينشئ علاقات عديدة مع المتعاطفين مع الجماعة من بعض رجال الدولة والشخصيات البارزة ويضمهم اليه بغير علم أجهزة الجماعة، كما استطاع خلال الحرب أن يجمع السلاح ويخزنه بغير ان يطلع أقرب الناس من كبار الإخوان على ذلك، مستعينا بشبان صغار من الجماعة (٨) وكلها عوامل تؤكد الدور البارز الذى لعبه حسن البناء، ليس فقط لتوجيه مسار الجماعة، وإنما لترسيخ أقدامها فى المجتمع المصرى وفى حياته السياسية .

وقد انتشرت جماعة الإخوان المسلمين كتنظيم سياسى - منذ نهاية الثلاثينات وخلال الأربعينات خاصة فى خلال فترة الحرب العالمية الثانية وبعدها مباشرة - انتشارا واسعا، وضم التنظيم عددا كبيرا من الأعضاء، وأعد فرقا للجوالة، وجمع السلاح وأنشأ جهازا خاصا مسلحا، حتى قدر عدد أعضاء الجماعة فى الأربعينات - أى بعد ما يقرب من عشرين عاما على إنشائها - بحوالى ٢ مليون عضو وألفى فرع منتشرة فى جميع أنحاء الجمهورية (٩) .

وقد بدأ تغلغل الجماعة فى المجتمع المصرى منذ بداياتها الأولى حيث وجهت جزءا كبيرا من نشاطها إلى المجال الاجتماعى والتربوى والخدمى بحيث أصبح لها وجود تنظيمى على عدة مستويات من ذلك المساجد الأهلية التى أقامتها، والمؤسسات التعليمية الصغيرة لتعليم الدين ومحو الأمية . فضلا عن المستشفيات وبعض المشاريع الصغيرة لتعليم الدين ومحو الأمية . فضلا عن المستشفيات وبعض المشاريع الصناعية والتجارية، وبعد الحرب الثانية اتسع دور الجماعة فى النشر وطباعة الكتب وإصدار المجلات (١٠) .

ويعلق طارق البشرى على بداية اتساع الجماعة وانتشارها بأنها لم تكن تستهدف من بناء المساجد إنشاء دور للعبادة فقط، ولكن إقامة دور

للتعليم، كما كان المسجد بالنسبة للجماعة هو مكان الالتقاء بال جماهير وتحريكهم واختيار العناصر منهم لعضوية الجماعة، وعندما انتقل مركز الثقل في الدعوة إلى العاصمة كان، أهم تطور في نشاط الجماعة أنها ركزت نشاطها على محيط الجماعة والمدارس والأزهر وأنشأت قسما للطلاب بداخلها . وأنها بدأت بتنظيم تشكيلات من فرق الكشافة، وهي بذلك تحاول السيطرة على حركة الشباب مع توجيههم إلى تشكيلات ذات طابع عسكري ترتبط بها والتطور الهام الذي صادفته أيضا، أنها بدأت تتصدى للمسائل السياسية باتخاذ مواقف من الحكومة ومن الأحزاب، وكان هذان التطوران يزيد كل منهما الآخر^(١١) . وقد استطاعت الحركة أن تجذب إليها أعدادا كبيرة من فئات المجتمع المختلفة، فيشير ريتشارد ميشيل إلى أن الحركة رغم الطابع المحافظ لطرحها العام وشرط عضويتها استطاعت أن تجذب إليها عددا كبيرا من أهل الريف والحضر كأعضاء متحمسين، والذين كان أغلبهم قد تقبلوا بالعقل لكن بدرجات متفاوتة أسس النظرة المعاصرة .

ولما كان العديد من هؤلاء الاعضاء لا يجدون مكانا مواتيا لهم في مجتمع متزايد " الدنيوية" ولا سيطرة لهم عليه، لذا جنحوا إلى التطرف والتمرد الذي ميز حركة الإخوان^(١٢) . وبذلك استطاعت الجماعة أن تجذب قطاعا واسعا من الطبقة الوسطى المتعلمة التي وجدت في أفكار الإخوان في تلك الفترة ما يتفق مع طموحها السياسي والاجتماعي، كذلك فإن الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية التي سادت مصر في الثلاثينات والأربعينات قد لعبت دورا آخر في توسيع القاعدة الجماهيرية للإخوان خاصة في ظل ظروف الهيمنة الأجنبية على الحياة الاقتصادية ومحاولة الجماعة اجتذاب قطاعات عريضة من العمال ومن الطبقات الوسطى و الدنيا الذين عانوا من فترة الكساد، ومن ظلم الإدارة الأجنبية للمشروعات^(١٣) .

الواقع أن هذه اللحظة السريعة عن تطور جماعة الإخوان المسلمين تقودنا إلى الحديث عن السياق السياسي التاريخي الذي أتاح لها فرض التواجد والنمو في الحياة السياسية المصرية .

يوجز طارق البشرى الأسباب التي أدت إلى الالتفاف حول الجماعة والى بروزها السياسي منذ الثلاثينات بأنها كانت نوعا من رد الفعل لمشاكل المجتمع المصري خلال عشرات السنين السابقة، إذ طرأ على المجتمع

المصري خلال المرحلة السابقة تغييرات سياسية واقتصادية واجتماعية وحضارية عميقة ومتنوعة، بعضها يحمل علامات استتارة وتقدم وتحرر، وبعضها يحمل علامات استعمار وظلم وافقار، ومس ذلك كيان المجتمع فى عمومه، وأثر فى كافة العلاقات الاجتماعية والطبقية والأنماط الفكرية وعادات المعيشة بالخير والشر معا وبما استشعر به الكثيرون الرضا والسخط مجتمعين^(١٤).

ولا شك أن هذه العبارة تبرز حجم التناقضات التى اتملت فى التربة المصرية فى ذلك الوقت والتى كانت فى أغلبها حول قضيتى القديم والحديث أو المورث والوافد فى الحياة الفكرية والسياسية المصرية . وقد نجح الإخوان فى العزف على أوتار هذا التناقض وتعمدوا تشويه كل حديث، بل والنظر إليه نظرة ريبة وشك ووصم كل فكرة جديدة بالإلحاح، واستتدت الجماعة فى ذلك إلى القداسة التى حاولت أن تسبغها على نفسها بدعوى تمثيلها الصحيح للدين بما كان يعطى لها موقفا متميزا بل مترفعا على باقى القوى السياسية والتيارات الفكرية الموجودة، وكان حسن البناء يردد دائما شعاره العام بأن "أيدىولوجيتنا تسترشد بكتاب الله وحياته الرسول"، وتعلق عفاف لطفى السيد على هذا القول بأنه يبدو عظيما جدا ولكنه واقعا تماما ومع ذلك فقد خدمت البناء تماما فى أن يكون له تأثيره فى دخول الشعب حظيرة الدين حتى صار الدين مجال الإخوان شبه المطلق، كما صار تحليلا لكل سياساتهم مهما كانت، لأن البناء كان يقول "فينا كل الخير" وفى طيات هذا المعنى أنه من ليس منا فلا خير فيه^(١٥).

وقد استغل الإخوان هذا الموقع ليشنوا هجوما عنيفا على الحياة الفكرية والثقافية المصرية لنشر دعوتهم، ويفسر طارق البشرى هذا السلوك بقوله : أنه مما ساعد على قبول الدعوى ما أطلق عليه السلفيون وقتها "الموجه الإلحادية" خاصة بعد إلغاء الخلافة فى تركيا عام ١٩٤٢^(١٦).

ومن نفس الموقع، وقفوا أمام كل محاولة لنشر الفكر العقلانى والمنهج العلمى فى البحث والتفكير . وقد شهدت هذه السنوات معارك فكرية طاحنة بعد ظهور كتاب "الشعر الجاهلى" لطفه حسين الذى دعا فيه إلى تبنى المنهج العلمى فى بحث التاريخ العربى والإسلامى، وكتاب الشيخ على عبد

الرازق " الإسلام وأصول الحكم" الذى حاول فيه أن يثبت انفصال فكرة الخلافة عن الدين الإسلامى .

واستغلت الجماعة نشاط البعثات التبشيرية الأوروبية التى برزت فى تلك الفترة لتتال من الاتجاهات الفكرية العقلانية والمستتيرة برمتها ومن التعليم العلمانى ولتساوى بينها وبين النشاط التبشيرى التابع للغرب.

وفى ذلك تقول عفاف لطفى السيد "إن الموقف الذى اتخذته الإخوان ضد التعليم العلمانى كان ظاهريا موجهها ضد الغرب، ولكنه كان يساعد على إثارة عداة الطائفة المسيحية فى مصر ليخلق الشقاق، واستخدم الإخوان النشاطات التبشيرية للتشكيك فى الآراء الغربية الأصل عن طريق مساواة الدعوة التبشيرية بالدعوة إلى الأخذ بالفكر الغربى" (١٧) .

ويؤكد البشرى نفس المعنى بقوله " وصنعت دعوة الإخوان حركة الاستنارة الفكرية بجانب النشاط التبشيرى ودعت إلى النظر إليهما باعتبارهما هجوما واحدا على الإسلام" (١٨) .

وبهذا استطاعت الجماعة أن تستفيد من المناخ الفكرى السائد فى هذه الفترة لخدمة أهدافها ونشر الدعوة التى اعتمدت فى جزء كبير منها على التشويه والنيل من كل الاتجاهات والتيارات الفكرية الأخرى .

وإذا كان السياق الفكرى الذى ولدت فيه جماعة الإخوان قد ساعدها على سرعة التوسيع والانتشار، فهناك مجموعة أخرى من العوامل سادت فى نفس الفترة، ويرجعها كثير من المحللين إلى قضية التحديث فى المجتمع وما اقتضته من سرعة تغيير وتحول أوجد العديد من المشكلات التى نفذت منها الجماعة إلى المجتمع . وقد برزت هذه المشكلات على مستويين : الأول، الجماعى واقترب بعملية التغيير الاجتماعى التى نشأت عن الاحتكاك بالغرب وما أدى إليه من تغيير فى العادات المعيشية لدى قطاعات واسعة من سكان المدن وهو تغيير اقتضته فى النهاية عملية التوسع فى إنشاء المدن الكبيرة وانتشار التعليم، وتعليم المرأة الذى أدى إلى خروجها للعمل والحياة العامة . وترتب على هذا التغيير - كذلك - وسرعته فى المدنية ظهور فجوة بين نمط الحياة وبين الحياة فى الريف بسبب البطء الشديد فى التغيير فيه، وزادت حدة المشكلة مع زيادة معدل الهجرة من القرية إلى المدنية وأزمة التلاءم التى أصابت الكثير من الريفيين الذين دفعتهم الظروف للعيش

بالمدينة. وقد استغل الإخوان هذا الواقع الجديد والأزمة بين الحضر والريف لجذب أعداد كبيرة من أبناء الريف أو حديثى سكان الحضر الذين واجهتهم مشكلات عدم التكيف الاجتماعى والثقافى .

واستغل الإخوان هذه التغييرات الحديثة بشن حملة على كل مظاهر التحديث فى المجتمع، وفى رسالة " الإخوان تحت راية القرآن" يقول البنا "إن العلم والفن والفكر قد تقدموا وأن المال قد زاد وأخذت الأرض زخرفها ولكن هل اطمأنت الجنوب فى المضاجع وهل جفت الجفون فى المدامع" . ويعلق طارق البشرى على ذلك بقوله (وبهذا المنطق ينكر الامام البنا جدوى التقدم فى هذه المجالات يقول إن الدعوة تركز على ما فى المجتمع من فساد وسوء اخلاق وانحلال، وعلى أن الدعوة هى المنقذ من ذلك كله ^(١٩) . أما المستوى الثانى فهو قانونى ومؤسسى، ويحل طارق البشرى أسباب أزمة التحديث عند هذا المستوى بقوله أن مجموعات القوانين الحديثة التى نقلت عن التقنيات الفرنسية وطبقت منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر كانت تؤدى إلى تطور حقيقى فى بناء المؤسسات الاجتماعية والقضائية وفى ترشيد العلاقات الاقتصادية . ولكنها جاءت إلى مصر فى ظل ظروف تاريخية خاصة أى مع المحاكم المختلطة المتحيزة للمصالح الأجنبية فنفر منها الكثيرون . ويستنتج البشرى من ذلك بان حال المحكومين قبل العمل بهذه القوانين الوضعية لم يكن بأحسن حال مما كان بعده بسبب الاضطراب الذى كان قائما فى مؤسسات الدولة وأحكام القضاء خلال العصور الوسطى وفى ظل نظام الالتزام وفى عهد محمد على . ولكن المساوئ التى وجدت مع العمل بالتنظيمات الحديثة تجسدت وبدت هى أساس الظلم الاجتماعى ^(٢٠) . واعتمدت دعوة الإخوان على استغلال رد الفعل التلقائى الناشئ عن هذا الإخفاق للمطالبة بإلغاء القوانين الوضعية كمطلب عام دون الخوض فى كثير من التفاصيل ووضعت تطبيق الشريعة الحل المقابل له.

وإذا كانت مجموعة هذه العوامل التى صاحبت نشوء الجماعة قد ساهمت فى سرعة انتشارها وتغلغلها فى المجتمع المصرى فإن السياق السياسى الذى وجدت فيه والمنهج الذى تبنته الجماعة فى الحياة السياسية المصرية قد ساهم بدوره فى ابراز دور الجماعة فى تلك المرحلة من تطور الحياة السياسية المصرية . ويمكن النظر إلى هذا السياق السياسى من

زاويتين : الأولى، هي الطبيعة البراجماتية التي اتسمت بها الجماعة في منهجها السياسى، والأخرى، تتعلق بالصراعات السياسية العنيفة التي خاضتها القوى السياسية الأخرى والتي كفلت للجماعة فرص الاستفادة من التناقضات القائمة بينها .

وتلخص عفاف لطفى السيد المنهج السياسى الذى تبنته جماعة الإخوان لدخول الحياة السياسية بقولها "يبدو لبعض المؤرخين أن حسن البناء كان شديد التمسك بالمظاهر الدينية للجماعة إذا ما تولت الحكم حكومة قوية يرأسها رئيس وزراء قوى، وكان يهتم بالآمال السياسية إذا ما وليت الحكم وزارة ضعيفة . والحقيقة هي أن حسن البناء غير أساليبه لتوائم الجو السياسى فى عصره وليحقق أهدافه التي كانت تتادى بفرض زعامة مطلقة على البلاد واحلال جماعته محل كافة الأحزاب السياسية، وكان هدفه المباشر هو التصدى للوفد والاحلال محله ولذلك فإن النحاس الذى يطلق عليه أتباعه "زعيم الأمة"، استطاع البناء ان يزرع الثقة فيه بأسلوب ماهر واحبط مزاعمه عندما اختار الإخوان شعارا لهم "الرسول زعيمنا والقرآن دستورنا" وهو قول لا يمكن لأى مسلم أن يغالط فيه، فضلا عن أنه وضع النحاس فى موقف لا يحسد عليه فى المطالبة بلقب زعيم (٢١) .

وقد انعكس هذا الموقف العملى للجماعة فى علاقاتها بالقصر والحكومات المتعاقبة فى ذلك الوقت والأحزاب السياسية، وقد أتاح لها هذا الموقف الاستفادة من القوايتين معا الحكومية والحزبية .

ويحلل طارق البشرى موقف السلطة من الجماعة بقوله " إن السلطات المحلية قد نظرت لدعوة الشيخ بالإسماعيلية بحذر وشك فلما ظهر أنه ليس للجماعة أهداف معاينة ولا موقف سياسى عملى يعادى الحكومة القائمة وقتها، ولما تأكدت أن صاحب الدعوة ليس وفديا ولا شيوعيا ولا يهاجم حكومة صدقى ولا الملك بل يحشد العمال لاستقباله، ومن ثم عضت الطرف عنها بل زكتها دوائر البوليس باعتبار ما تؤدى إليه من إقرار للأمن كما أن شركة القنال لم تر فيه تجمعا يهددها (٢٢) والمعروف أن الشركة قدمت تبرعات للجماعة فى بداية تأسيسها كانت سببا فى إثارة جدل داخلى بها .

ويشير كثير من المؤرخين إلى المنهج العملى الذى اتخذته الجماعة منطقا لعملها السياسى اتفق مع التوقيت الذى اختارته لظهورها السياسى

السافر فى عام ١٩٣٨ . ومنطق هذا الرأى يرجع إلى أن هذا التسارىخ جاء لاحقاً لإبرام معاهدة ١٩٣٦ التى شارك فى إبرامها حزب الوفد أكبر القوى السياسية وأكثرها جماهيرية وهو الأمر الذى هز شعبيتها . وكان الصراع وقتها محتدماً بين الوفد من ناحية والملك وأحزاب الأقلية من ناحية أخرى، وقد أرادت القوى الأخيرة استغلال المعاهدة المذكورة لسحب البساط من تحت أقدام الوفد وغيير صورته فى الحياة السياسية . خاصة وأنه قد ظهر للسراى من تجربتى حزبى "الاتحاد" فى ١٩٢٥، و "الشعب" فى ١٩٣١ . فشل محاولاتها فى إنشاء حزب قوى موال لها . ومن هنا أصبح عليها أن تعتمد فى صراعها مع الوفد - المنافس الشعبى الخطير لها - على قوى أخرى مثل حزب السعديين الذى انشق على الوفد ببعض قياداته الشعبية القديمة كما رأت السراى ضرورة حزب السعديين الذى انشق على الوفد ببعض قياداته الشعبية القديمة كما رأت السراى ضرورة الاقتراب من أى تنظيم جماهيرى قائم تستخدمه فى لعبة الصراع السياسى وهو الأمر الذى خلق الأرضية الملائمة لتدعيمها للإخوان لقاء الاعتماد عليهم فى ضرب شعبية "الوفد" .

ويؤكد ريتشارد ميتشل على هذه العلاقة التى ربطت بين الجماعة والقصر بقوله فى صفحة ٤٩ من كتاب الإخوان المسلمون " كان البنا قد أوضح أن من بين الفضائل الأساسية للجماعة تجنب التورط مع الأكابر والأعلام والأحزاب والجماعات إلا أن علاقته الودية مع على ماهر الذى ساد اعتقاد راسخ بأنها تضمنت تقديمًا "مساعداً من نوع ما إلى الجماعة، وهى التهمة التى لم يقر بها البنا وأن لم ينكرها بحزم" .

وقد ساعد على انجاح هذه السياسة وجود عامل خارجى قوى تمثل فى ثورة فلسطين التى نشبت عام ١٩٣٦^(٢٣) والدور الذى لعبته جماعة الإخوان فيها وهو الأمر الذى من شعبيتها وساهم فى إبراز دورها السياسى فى أواخر الثلاثينات ويعلق طارق البشرى على هذا العامل بقوله "كان لثورة فلسطين التى نشبت فى ١٩٣٦ وقع جماهيرى شديد فى مصر لم يستطع الوفد "بالمصرية التقليدية" أن يستوعبه^(٢٣) وكان أمل السراى أن تستثمر هذا الجانب من وجدان الشعب المصرى لمصلحتها . وكان على ماهر رئيس الديوان الملكى وقتها وصاحب النفوذ الأكبر على الملك هو مصمم هذه

السياسة ومحركها لمصلحة السراى كمؤسسة سياسية ولمصلحة طموحه الشخصى (٢٥) .

ويؤكد ريتشارد ميتشل على أهمية هذا السياق التاريخى الذى برزت فيه جماعة الإخوان و أتاح لها لعب دور مؤثر فى الحياة السياسية فى تلك الفترة بقوله "نحن نرى أن القوى المتصارعة أثناء الحرب العالمية الثانية - قد لعبت دورا هاما فى ظهور الجماعة فى فترة ما بعد الحرب - فى مركز الحلبة السياسية المصرية، ولقد كشفت تلك الفترة عن التناقض الأساسى بين الحزبين الجماهيريين فى مصر الإخوان المسلمون والوفد فى محاولة كل منهما احتلال موقع الصدارة فى الحياة السياسية كذلك كشفت تلك الفترة عن تناسق داخلى من حيث الهدف (وهو هنا مناوأة الوفد) بين الجماعة والقصر (٢٦) .

ولم يختلف التحليل الذى قدمته عفاف السيد حول هذه النقطة حيث تشير إلى أن جماعة الإخوان المسلمين قد برزت فى "اعز" وقت حكومة صدقى عندما كان الوفد فى إضراب وفى الوقت الذى صارت فيه الثورات والإضرابات أمرا عاديا، وفى هذا المناخ وجدت جماعات الأقلية السياسية فى الإخوان حليفا قويا يمكن استخدامه ضد الوفد حزب الأغلبية إذ كان الوفد والإخوان منظمين شعبيتين لهما جمهرة كبيرة يمكن استخدامها ضد بعضهما البعض مثلما حاول ماهر أن يفعل عام ١٩٣٩ عندما طلب معونة الإخوان وحصل عليها، إلا أن الوفد قد حظى بتأييد بريطانيا فى النهاية وكان ذلك أقوى (٢٧) . كما تضيف بأن هدف البنا فرض زعامة مطلقة على البلاد وكلن هدفه المباشر هو التصدى للوفد والاحلال محله (٢٨) .

ولعل ما ساعد على تغذية هذا الهدف هو الظروف التى سادت الحياة السياسية المصرية فى أواخر العشرينات والثلاثينات التى اتسمت بالانقلابات الدستورية والصراعات التى كانت تدور فى دائرة شبه مغلقة بين الوفد واعدائه، ويعزى طارق البشرى ذلك إلى الانتكاسة التى أصابت الحياة السياسية والدستورية التى بلورت أسسها ثورة ١٩١٩ ودعمها حزب الوفد يقول "بدا للبعض أن المؤسسات السياسية التى نجمت عن ثورة ١٩١٩ لا يظهر فى الأفق أنها قادرة على تفريغ أزمة المجتمع وثار الشك حول قدرة الوفد على أحداث التغييرات المطلوبة وانتكس تقاؤل العشرينات فى نظر

الكثيرين إلى تشاؤم وحيرة وخوف من أن يسير المستقبل على نفس المنوال، هنا وجدت الدعوة السلفية أرضيتها، وإذا كانت الحصيلة التي نتجت عن هذا الجديد الوافد إلى المجتمع لم تسفر عن خير الشعب، وإذا كان لم يمكن استخلاص النواحي الإيجابية وحدها من هذا التجديد، فليذهب الجديد كله بشره الحاصل وبما يدعى فيه من خير لم يتحقق كاملا . كانت الحزبية من ثمار الحياة الجديدة وكانت زعامة الوفد تمثل هذا الجديد في السياسة وتدعو إليه في تكوين مؤسسات السلطة . فأتت حركة الإخوان تطلب الغاء الحزبية وترفع شعار "الرسول زعيمنا" رفضا للزعامات الموجودة وجذب ذلك عناصر المتشككين رغم أن الجماعة كانت حزبا وأن قيادتها هي الزعامة التي تريد التحدث باسم الرسول" (٢٩) .

وإذا كانت هذا السياق التاريخي وجدت فيه الجماعة قد ساهم في نمو وتطور دورها السياسي في تلك الفترة فإن المنهج العملي الذي التزمت به الجماعة، والذي انعكس في موقفها من قضايا عديدة بدءا من القضية الوطنية إلى القضايا السياسية والاجتماعية الداخلية، قد أتاح هامشا واسعا من الحركة السياسية مكنها من الاستفادة من التناقضات القائمة والتعامل مع مختلف القوى السياسية الموجودة في ذلك الوقت، وساعدها في ذلك غموض مواقفها تجاه القضايا السياسية الجوهرية .

فحول موقفها من القضايا الوطنية - وقد كانت بالطبع الحياة السياسية - يشير البشرى إلى أن الجماعة رغم ما كان يصدر من قادتها من تعريض بالاستعمار أحيانا أو هجوم عليه كانت أقل التنظيمات السياسية المصرية تعريضا للمسألة الوطنية وتحديدًا للموقف إزاءها . ويفسر هذا الموقف بأن مطلب "الخلافة الإسلامية" كان مقدما عند الجماعة على أى هدف قومى آخر، وأن هذا المطلب لم يكن فى ذاته ليثير عداوة الاستعمار ما لم يتضمن موقفا صريحا معاديا للاستعمار، وعلى العكس كان هذا المطلب يثير حذر كل الحركة الوطنية الديمقراطية فى مصر بكافة أجنحتها خاصة فى ظل الحوص التقليدى للقصر الملكى وقتئذ على أن يضخم هذا المفهوم ليسبغ على عرشه قدسية الدين وهو ما حاوله الملك فؤاد بعد إلغاء الخلافة فى تركيا ١٩٢٤ دعما لنفوذه الاستبدادى ومن بعده الملك فاروق (٣٠) . وقد اعتبر كثير من عناصر الحركة الوطنية المطالبة بإحياء الخلافة أن تحويل الاهتمام عن

القضية الوطنية جاء بوحى من البريطانيين (٣١) . وعزز من هذا الرأى عدم مهاجمة الإخوان للوجود البريطانى فى مصر حتى منتصف الأربعينات، وتشير عفاف لطفى السيد إلى أنه فى الوقت الذى عدت فيه الجماعة خمسين مطلباً لها فى واحدة من رسائلها التى تضمنت هجوماً على الاستعمار عبرت عنه فى بنود عامة، لم يرد ذكر لاستقلال مصر أو لانسحاب القوات البريطانية من الأراضى المصرية (٣٢) .

وفى المقابل لم يكن للإخوان مواقف حادة أو حاسمة فيما يتعلق بالقضايا الداخلية سواء كانت سياسية أو اجتماعية وكانت آراؤهم تميل إلى العموميات دون التفصيلات، ويشير موسى الحسينى فى (الإخوان المسلمون ص ٦١ - ٦٤) إلى أن الإخوان - فيما يتعلق بالقضايا الدستورية والسياسية - قد وقفوا عند هذا التدعيم ولم يوردوا أى مثل للغموض .. وقد عارضوا القوانين المدنية كلها وطالبوا بأن تحل محلها تقنيات اسلامية مدنية وتجارية وجنائية .. الخ ولكنهم لم يتبنوا أمثلة للمسائل المختلفة فى هذا الشأن . ويقول طارق البشرى نقلاً عن كريستينا هاربي إن الخطوط الفاصلة بين المناهج السياسية والاجتماعية والاقتصادية كانت مبتسرة للغاية وأنه لم يحدث أبداً شرح لنواياه فى وضوح (٣٣)

ومن الناحية العملية ساهمت هذه المواقف فى إتاحة الفرصة للجماعة للتعامل مع القوى الحكومية والحزبية فى آن واحد لتحقيق مكاسب سياسية للجماعة . ويورد طارق البشرى وميتشل أمثلة عن قدرة الجماعة على المراوغة السياسية، ويروى البشرى (نقلاً عن أحمد حسين زعيم مصر الفتاة وقتئذ)، بأنه عندما قامت الحرب واعتقل العديد من القادة السياسيين ومن ضمنهم قادة الإخوان سارع الوزير "السعدى" فى ذلك الوقت فى وزارة حسين سرى فى ١٩٤١ بالاجتماع بحسن البنا ثم ليفرج عنه بعد اللقاء بأيلم ، ويفسر البشرى هذه الواقعة بأنها عكست رغبة حزب السعديين المنشق عن الوفد فى استغلال حركة الإخوان فى دعم نفوذ الحزب (٣٤) . وهو ما أدى إلى ازدياد نفوذ البنا وبالتالي الجماعة .

وبنفس المنهج البراجماتى تعامل الإخوان مع أكثر القوى السياسية منافسة لهم والممثلة فى حزب الوفد . فعلى اثر تولى الوفد الوزارة ودعوته لاجراء انتخابات جديدة بعد حل البرلمان اتخذ الإخوان فى المؤتمر السادس

للجماعة الذى انعقد فى يناير ١٩٤١ قرارا بالنزول إلى الانتخابات وأعلن البنا عن ترشيح نفسه عن دائرة الاسماعيلية ولكنه بمجرد تقدمه بالترشيح اسرع النحاس الزعيم الوفدى باستدعائه وطلب منه ان ينسحب ووافق البنا مقابل تحقيق الشروط التى تطالب بها الجماعة وهى، حريتها فى استئناف اعمالها على نطاق شامل، أن تعد الحكومة باتخاذ الاجراءات اللازمة لحظر المشروبات الكحولية والدعارة، ووافق النحاس وامر بعد فترة وجيزة بفرض قيود على بيع المشروبات الكحولية فى اوقات معينة وخلال شهر رمضان وفى الأعياد الدينية، كما اتخذ بعض الاجراءات الضرورية لحظر ممارسة الدعارة، وهكذا انتهت قضية الانتخابات، وأعلن البنا تأييده للحكومة وباعد بينه وبين السياسة فى هذه الفترة حتى اقبلت حكومة الوفد وجاءت بعدها حكومة السعديين فى نهاية ١٩٤٤^(٣٥) . التى كرر معها الإخوان نفس السياسة فأنكروا علاقتهم الطيبة بالوفد، ويقول البشرى بأن حكومة السعديين لم تقبل منهم اثباتا لذلك أقل من أن يعلنوا الخصومة الشديدة للوفد ففعلوا^(٣٦) . وعلى صعيد آخر، استطاعت الجماعة أن تحظى بالدعم المستمر من الحكومة من خلال السماح لها بإنشاء مؤسساتها الخاصة التى ساهمت فى توسيع الجماعة وتواجدها بشكل مكثف فى مستويات المجتمع . ومن أمثلة ذلك استعانة الحكومة بمرشد الإخوان وتعيينه فى اللجان الحكومية العليا مثل لجنة التعليم، وسماعها بإنشاء مؤسساتها الاجتماعية كالمستشفيات والمدارس وجمعيات البر تحت إشراف وزارة الشؤون الاجتماعية بل ومنحها إعانات من هذه الوزارة حتى بلغ عدد شعب جماعة الإخوان المسجلة فى الوزارة ما يزيد على خمسمائة شعبة كانت كلها تتلقى اعانات أو فى سبيلها إلى ذلك^(٣٧) . ويضاف إلى ذلك الضوء الأخضر الذى كانت تعطيه الحكومة للجماعة لعقد اجتماعاتها ومؤتمراتها . ويشير أنور الجندى فى "الإخوان المسلمون فى الميزان"، إلى أنه فى أواخر صيف ١٩٤٥ عندما بدأ الشعب يتحرك مطالبا بالاستقلال والحرية منعت حكومة النقراشى كل الاجتماعات والمؤتمرات الشعبية ولكنها سمحت لجماعة الإخوان أن تعقد مؤتمرها العام لنواب الأقاليم . وأهم من ذلك ما سمحت به الحكومة لجماعة الإخوان من إنشائها منذ وقت مبكر نظام الجواله رغم أن القانون كان يحظر على الأحزاب والهيئات السياسية أن تتخذ تشكيلات عسكرية أو شبه عسكرية، وكان هذا الحظر

ينطبق تماما على جواله الإخوان التي كانت فى حقيقتها تؤلف كما يصفها
البشرى "جيشا بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى"، وكانت اجتماعات
الإخوان تعقد تحت حماية هذه الجيش المنظم .
والمعروف أن نظام الجواله كان هو الأساس الذى قام عليه التنظيم
الخاص أو الجناح العسكرى للجماعة

فى كتاب "مراجعة احمد حسين المحامى فى قضية اغتيال المرحوم محمود النقراشى ١٩٤٩
وترجع أهمية هذه الشهادة كما يقول البشرى إلى أن أحمد حسين كزعيم لمصر الفتاة كان أكثر
عداء للوفد منه للإخوان وبذلك تعتبر شهادته أكثر ابتعادا عن الظنون التى يمكن أن تواجه إلى
أحد من الوفد أو الشيوعيين مما عرفوا غالبا بالعداء الشديد للإخوان .

المبحث الثانى حسن البنا وتأصيل فكر الإخوان

إذا كانت الحركة الإصلاحية برموزها المختلفة قد عبرت عن المنهج الليبرالى فى تعاملها مع الحياة السياسية والاجتماعية فى مصر، فإن جماعة المسلمين اختارت مسلكا مغايرا فى التعامل مع نفس الواقع . فلم تقنع بالمجال الفكرى الذى اختاره رجال الاصلاح ولم ترض مثلهم بأن يكون وجودها فى الحياة السياسية من خلال العمل الفردى، ومن هنا التحمت جماعة الإخوان مباشرة بالحياة السياسية واعطت اهتمامها الأول لتغيير الواقع القائم من خلال العمل المنظم وليس الفردى، وكان شعار حسن حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان "أن الفلاسفة حاولوا فهم العالم أما مهمتنا فهى تغييره" (٣٨) .

ولد حسن البنا فى أكتوبر ١٩٠٦ بقرية المحمودية فى محافظة البحيرة وكان والده "أحمد عبد الرحمن البنا" اماما لمسجدها ودارسا ومؤلفا للعديد من كتب الحديث . وقد تعلم وتلمذ فى الأزهر على يد الشيخ الإمام محمد عبده . وقد كان لهذا الجو الدينى الذى نشأ فيه حسن البنا أثر هام على حياته فيما بعد (٣٩) . وقد اشترك بشكل مبكر فى بعض الجمعيات الدينية مثل "جماعة السلوك الاخلاقى"، و "جماعة النهى عن المنكر" . وخلال نفس الفترة تأثر بصورة شديدة بالطرق الصوفية خاصة "أخوان الحصافية" التى انخرط فى نشاطها لمدة عشرين عاما متوالية وكان من نتيجة تأثره بالطرق الصوفية أن برزت فكرة إنشاء منظمة أخرى سميت ايضا "بالجمعية الحصافية للبر" وكانت ذات هدف مزدوج، الأول، هو النضال من أجل الحفاظ على المبادئ الاخلاقية للدين الاسلامى، والآخر، مقاومة نشاط البعثات التبشيرية المسيحية وقد أصبح سكرتيرا للجمعية وهو فى الثالثة عشرة وكان رئيسها أحمد السكرى، الذى تعرف عليه البنا فى حلقات الذكر، والذى لعب بعد ذلك دورا هاما فى تطوير فكر جماعة الإخوان المسلمين (٤٠) . وقد اعتبرت هذه المجموعة هى الارهاص الذى مهد لقيام جماعة الإخوان المسلمين .

وفى العام الأخير للبنا فى المدرسة الابتدائية اندلعت ثورة ١٩١٩ واشترك فيها كطالب فى المظاهرات . وقد كان لذلك أثره فى تشكيل وعيه

السياسى واهتمامه بالقضية الوطنية فى مواجهة قوى الاحتلال البريطانى فى ذلك الوقت . وقبل أن يبلغ الرابعة عشرة من عمره التحق بمدرسة المعلمين الاولى بدمهور واهتم اهتماما شديدا بكتابات شخصية لها مكانتها فى تاريخ الفكر الاسلامى وهى شخصية " أبو حامد الغزالى " (١٠٥٨ - ١١١١م) وخاصة افكاره حول التعليم التى استقاها من كتابة " إحياء علوم الدين " والتى عرضته لصراع داخلى بسبب حبه للتعليم واقتناعه بفوائده للفرد والمجتمع من ناحية ورغبته فى اتباع تعاليم الغزالى حول العلوم والمعرفة والتى قال بصدها إن التعليم يجب أن يقتصر على ما هو ضرورى "للتحقيق الواجبات الدينية واكتساب الرزق" . وقد غذى هذا الصراع فى نفس البنا الجانب الواقعى والغيبى فى تكوينه الفكرى (٤١) .

ولكن لم يمض عامان حتى تغلبت لمواصلة تعليمه العالى فسافر إلى القاهرة وهو فى السادسة عشرة ليلتحق "بدار العلوم" التى أنشئت عام ١٨٧٩م والتى كانت نتاجا للخط الإصلاحى الذى ساد فى القرن التاسع عشر، أى أول محاولة مصرية لتقديم تعليم "عصرى" عال إلى جانب العلوم الدينية التقليدية التى تخصصت فيها الجماعة القديمة التابعة للأزهر، وإن كان الطابع السلفى التقليدى هو الذى تغلب عليها بعد ذلك .

وما يهمنى فى هذه السيرة المبكرة هو آثارها على تكوينه الفكرى واتجاهه السياسى بعد ذلك، ويمكن القول انهما تأثرا بعاملين أساسيين : الأول، هو طريقة تنقيفه التى اعتمدت على التعاليم الإسلامية التقليدية والصوفية، والأخرى إدراكه لوضع مصر كبلد محتل . ولا شك أن إقامته فى القاهرة أثناء الدراسة قد ساعدت على تنمية وعيه وفق هذه الاتجاهات، فقد كان كثير التردد على المكتبة السلفية التى كان يديرها وقتئذ "محيى الدين الخطيب" وعلى رشيد رضا تلميذ الإمام محمد عبده والمشرف على تحرير مجلة "المنار" (٤٢)، وقد كتب البنا وهو فى السنة النهائية بدار العلوم ما يعبر عن المنحى الذى ينوى اتخاذه فى حياته العملية حيث قال " إننى اعتقد أن شعبى قد ابتعد عن أهداف إيمانه نتيجة للمراحل السياسية التى مر بها والتأثيرات الاجتماعية التى تعرض لها وتحسب تأثير الحضارة الغربية .. والفلسفة المادية والتقاليد الإفرنجية (٤٣) .

ومن هنا آمن البنا بضرورة التغيير الذى اعتبره هو مهمته الأساسية خاصة مع الشباب الذين اعتقد أن إيمانهم قد تشوه تحسب تأثير المؤثرات السابقة، ولذلك فقد اهتم فى هذه الفترة بعقد الكثير من اللقاءات والاجتماعات لهذا الغرض سواء فى المدرسة أو الجامع أو المقهى^(٤٤).

وتخرج البنا فى دار العلوم عام ١٩٢٧ "وظهر تطوران هامان نفس العام وهما : تأسيس جمعية الشبان المسلمين على غرار جمعية الشبان المسيحيين، واصدار "مجلة الفتح" التى كان مخططا لها أن تكون "صوت الاسلام"، وقد قبل فور تخرجه التعيين فى إحدى المدارس التابعة للحكومة، فجاء تعيينه مدرسا للغة العربية باحدى المدارس الابتدائية بمدينة الاسماعيلية . وغادر القاهرة فى سبتمبر ١٩٢٧ إلى مقر عمله الجديد الذى يعمل فيه حتى استقالته عام ١٩٤٦^(٤٥).

ومنذ بداية رحلته إلى الاسماعيلية بدأ يساهم بدور فعال فى حياة هذا المجتمع من خلال المسجد والمدرسة والمقهى (كما كان يفعل فى القاهرة) وتجدر الإشارة إلى الدور المحورى الذى لعبته مدينة الاسماعيلية فى تنمية وعيه السياسى وتوجيهه الفكرى وتشكيل حركته بعد ذلك بسبب السيطرة الاجنبية عليها أيام الاحتلال البريطانى فيقول فى مذكراته ".... وكان للاسماعيلية وحى عجيب، فهذا المعسكر الانجليزى فى غربها ببأسه وسلطانه وهيلمانه يبعث فى نفس كل وطنى غيور الأسى والأسف ويدفعه إلى مراجعة هذا الاحتلال البغيض .. ويقارن بين حياة البريطانيين والمصريين فيه" .. وهذه المنازل الفخمة المنتشرة فى حى الافرنج بأكملها ويسكنها موظفو الشركة الاجانب . وقابلها مساكن العمال العرب فى ضالتها وصغر شأنها والشوارع الانيقة فى حى الغرب كلها لم تكتب إلا بلغة هذا الاحتلال^(٤٦) .. وبذلك نقلت مدينة الاسماعيلية معانى كثيرة كان لها أكبر الاثر فى تكييف الدعوة التى رفع رايتها حسن البنا والجماعة التى اسسها فى مارس ١٩٢٨ أى بعد حوالى عام من اقامة جمعية الشبان المسلمين فى القاهرة والتى تستحق الوقوف عندها قليلا لما لها من دلالات هامة تكشف عن طبيعة الحركة من ناحية ونوع القيادة التى تحكمها من ناحية أخرى . يقول البنا فى مذكراته " ... فى ذى القعدة ١٣٤٧هـ، زارنى بالمنزل ستة من الأخوة من الذين تأثروا بالدروس والمحاضرات التى كنت أقيتها .. وقالوا "سمعنا

ووعينا، وتأثرنا ولا ندري ما لطريقة العملية إلى عزة الاسلام وخير المسلمين، ولقد سئمنا هذه الحياة، حياة الذلة والقيود وها أنت ترى أن العرب والمسلمين في هذا البلد لاحظ لهم من منزلة أو كرامة وأنهم لا يعدون مرتبة الاجراء التابعين لهؤلاء الاجانب . ونحن لا نملك إلا هذه الدماء تجرى حلرة بالعزة في عروقنا، وهذه الارواح تسرى مشرقة بالايمان والكرامة مع انفسنا، وهذه الدراهم القليلة، من قوت ابنائنا، ولا نستطيع أن ندرك الطريق إلى العمل كما تدرك، أو نتعرف السبيل إلى خدمة الوطن والدين والامة كما تعرف، وكل ما نريده الان أن نقسم لك ما نملك لنبرأ من التبعة بين يدي الله وتكون انت المسئول بين يديه عنا وعما يجب أن نعمل، وأن جماعة تعاهد الله مخلصه على أن تحيا لدينه وتموت في سبيله ولا تبغى بذلك إلا وجهه، لجديرة ان تنتصر وان قل عددها وضعفت عدتها ... " (٤٧) .

وكانت هذه " بيعة " لحسن البنا الذي اختار بنفسه اسم الجماعة حين قال في هذا الاجتماع " .. نحن اخوة في خدمة الإسلام، فنحن اذن " الإخوان المسلمون " (٤٨) .

وبذلك أرسى هذا الاجتماع أول تشكيل للإخوان المسلمين على هذا النحو كما رسخ نموذجا قياديا مثلته شخصية البنا التي تمتعت بالطاعة الشديدة وهو النموذج الذي التزمت به الجماعة طوال تاريخها بعد ذلك . وقد ظل البنا يلعب دورا محوريا بارزا في حياتها سواء الفكرية أو السياسية حتى أصبحت من أكبر التنظيمات السياسية في مصر خاصة بعد إنشاء التنظيم الخاص أو الفرع المسلح للجماعة والذي اضطلع بالعديد من الاغتيالات السياسية والتي كان أبرزها اغتيال النقراشي باشا رئيس وزراء مصر عام ١٩٤٨ وهو الأمر الذي أدى في النهاية إلى اغتيال حسن البنا في ١٩٤٩ كرد على أعمال العنف التي قامت بها الجماعة .

١ - الفكر السياسي لحسن البنا :

عندما بدأت حركة البنا في العشرينات كانت هناك ثلاثة اتجاهات للتفكير السياسي الديني هي : الاتجاه التقليدي أو المحافظ والذي يمثل الأزهر او المؤسسة الدينية الرسمية والذي رفض من الناحية النظرية أى محاولة للتوفيق بين الفكر الديني والفكر الحديث، وبالتالي رفض الاتجاهات العلمانية

فى الدولة، ولكنه من الناحية العملية قبل التعامل مع الملكية المصرية والسلطات القضائية، والاتجاه الثانى تمثل فى المدرسة الاصلاحية التحديثية التى رفع لواءها، تلامذة الإمام محمد عبده والتى حاولت التوفيق بين الاسلام والافكار الغربية الحديثة ووضعت الاساس "العلمنة" المجتمع الإسلامى . واخيرا كان الاتجاه الثالث يعبر عن الاصلاحيين المحافظين من اتباع رشيد رضا الذى خرج من المدرسة الثانية، أى المدرسة الاصلاحية ولكنه نحى منحى أكثر سلفية حيث ابتعد عما نادى به مدرسة محمد عبده من ضرورة التجديد والاجتهاد والتوفيق مع القيم الغربية والتصق بشق واحد من افكار الإمام وهو ذلك الخاص بالعودة إلى الاصول وتطهير الإسلام من البدع التى ابعدت المسلمين عن الإسلام الحقيقى وطالب فى المقابل بضرورة الرجوع إلى افكار وممارسات الجيل الأول من الحكام الاسلاميين التى يصفها البناء بأنها "دعوة سلفية، وطريقة سنية، وحقيقة اجتماعية"^(٤٩) . ويعتبرها البناء بذلك تضم كل المعانى الاصلاحية وتتمثل فيها كل عناصر الفكر الاصلاحى فيقول " .. هكذا ترى أن شمول الإسلام قد اكسب فكرتنا شمولاً لكل مناحى الاصلاح"^(٥٠) .

وهناك من يرى بأن حسن البناء كان توليفة من محمد عبده الاصلاحى ورشيد رضا السلفى والأفغانى السياسى^(٥١) . اما عفاف لطفى السيد فترى ان حسن البناء ربما اتفق مع الأفغانى فى تحديد اسباب تخلف المسلمين وتدهور الشرق، والتى تعود فى رأيها إلى تخلى المسلمين عن دينهم ولكن هذا لا يمنع التمييز بين رد فعليهما ورؤيتهما لشكل "الخلاص" الذى يجب على المسلمين ان ينشدونه . فالأفغانى نادى بالعودة إلى المبادئ الحقيقية للإسلام ولكنه دافع ايضا عن الأخذ بالأساليب الغربية وتكنولوجيا الغرب لتتيح للشرق أن يواجه التحدى الغربى على قدم المساواة، أما حسن البناء فقد كان أكثر سلفية متمسكا بالدعوة إلى العودة إلى عصر الخلفاء الراشدين والالتزام بحرفية هذه الدعوة ومعنى هذا - كما تشير - أنه اراد أن يخلف وراء ظهره ثلاثة عشر قرناً من التفسيرات والممارسات الدينية حتى نعود إلى الاصول . ولم يكن هذا هو الجانب الوحيد فى دعوته السلفية وانما ارتبط بها ايضا رفض اخذ أى شئ عن الغرب^(٥٢) .

والواقع أن شخصية البنا قد تتجاوز هذه التقييمات إذا ما نظر إليها من منظور شامل وليس فقط من خلال جانب من جوانبها والذي قد يبعدها أو يقربها من بعض الرموز الفكرية الأخرى ولعل أهم ما يميز هذه الشخصية ويجعلها تخالف جميع رموز الحركة الإصلاحية هو انتقالها من حيز الفكر إلى الحركة السياسية المنظمة ومن مجال العمل الفردي إلى العمل العام مباشرة بحيث يمكن القول أنها لعبت دورا هاما في إحداث انقطاع مع الفكر الإصلاحى الذى ساد من قبل . فالنزول إلى مجال العمل السياسى والحركى ارتبط ارتباطا وثيقا بالتقليل من أهمية العمل الفكرى والتجديد الدينى الذى أولته الحركة الإصلاحية برموزها المختلفة أهمية كبيرة . كذلك لم يواصل البنا المحاولات التحديثية التى ارسى دعائمها الحركة الأولى . وربما يعود ذلك إلى موقف الخصومة الذى اتخذه من الفكر الحديث وبالتحديد من الحضارة الغربية بكل ما تحمله من قيم وافكار . إذا اعتبر الإسلام هو الإطار المرجعى الوحيد الذى يمكن الانطلاق منه استنادا على عدة أسس أهمها : أن الإسلام هو نظام جامع ومتكامل فى حد ذاته وهو المرحلة الأخيرة لمسيرة الحياة فى كل جوانبها، انه نابع من مصدرين أساسيين خالدين هما القرآن والسنة . وأن الإسلام صالح للتطبيق فى كل مكان وزمان . وبالتالي لم يقدّم البنا وزنا كبيرا للفكر الحديث الذى اعتبره وافدا غربيا بعكس النظرة التى نظرت بها الحركة الإصلاحية إلى نفس الفكر وحاولت المواءمة بينه وبين الفكر الإسلامى . ويمكن استقراء الفكر السياسى للبنا من خلال محاور ثلاثة هى : موقفه من الحضارة الغربية، نظريته إلى شكل الحكم، وأخيرا، دعوته "للجهاد" الذى اعتبر مبدءا لصيقا لحركته السياسية.

٢ - الموقف من الحضارة الغربية :

كان للحضارة الغربية النصيب الأكبر من هجوم البنا إذ اتهمها بالانحلال والتردى وتتبا بزوالها فيقول "أن مدينة الغرب التى زهت بجمالها العملى حيناً من الدهر، واخضعت العالم كله بنتائج هذا العلم لدوله وأممه هى الآن تفلس وتتدحر وتندك أصولها وتتهدم نظمها وقواعدها فهذه أصولها السياسية تقوضها الدكتوريات وأصولها الاقتصادية تجتاحها الازمات، ويشهد

ضدها ملايين البائسين من العاطلين والجائعين، واصولها الاجتماعية تقضى عليها المبادئ الشاذة والثورات المندلعة فى كل مكان، وقد حار القوم فى علاج شأنها وضلوا السبيل" (٥٣) .

ولا شك ان هذه النظرة المبدئية للحضارة الغربية قد حددت إلى حد كبير الموقف الفكرى الحاد الذى اتخذه البنا منها وجعلته يقف منها موقف الخصومة، ويرى طريق الخلاص الوحيد فى العودة إلى الاسلام فيقول "... الإنسانية كلها معذبة شقية قلقة مضطربة وقد اكتوت بنيران المطامع والمادة، فى أشد الحاجة إلى عذب من سور الإسلام الحنيف يغسل عنها اضرار الشقاء ويأخذ بها إلى السعادة" (٥٤) ومن هنا رأى البنا أن أحد الأسباب الرئيسية للعودة إلى الإسلام ومنابعه الأولى تكمن فى فشل أو سقوط الحضارة الغربية، وسقوط قيمتها وطريقتها فى الحياة المرتبطة بتأثير التكنولوجيا والاختراعات العملية التى أفضت من وجهة نظره إلى النظم الغربية "المادية" البحتة والتى لم تمنح الناس الراحة والهدوء (٥٥) .

وفى نفس السياق نجد أن البنا قد تجاوز الطهطاوى وعبدہ والأفغانى الذين رأوا فى نظم أوروبا الاجتماعية ما يتماثل مع الإسلام ولا يتعارض معه بل إن الإسلام يحض عليها ويقف معها على قدم المساواة طالما أن العقل يتطابق مع الوحي ويصلان إلى نفس النتيجة على عكس النتيجة التى توصل إليها البنا من أن الإسلام ونظمه هي النظم الوحيدة الأكثر نقاء وكمالاً من أى نظم أو نظريات اجتماعية قائمة (٥٦) . وفى ذلك يقول البنا "... وأنت إذا امعنت النظر فى تعاليم الإسلام وجدته قد وضع أصح القواعد وانسب النظم وأدق القوانين لحياة الفرد رجلاً أو امرأة، وحياة الأسرة فى تكوينها وانحلالها وحياة الأمم فى نشوئها وقوتها وضعفها وحل الفكر التى أقامها المصلحون وقادة الأمم . فالعالمية والقومية والاشتراكية والرأسمالية والبلشفية والحرب وتوزيع الثروة، والصلة بين المنتج والمستهلك وما يمت بصلة قريبة أو بعيدة إلى هذه البحوث التى تشغل بال ساسة الأمم وفلاسفة الاجتماع، كل هذه تعتقد أن الإسلام خاض فى لبها، ووضع للعالم النظم التى تكفل له الانتفاع بما فيها من محاسن وتجنب ما يستتبعه من خطر وويلات (٥٧) .

وتجدر الإشارة هنا إلى ملاحظة هامة حول افكار حسن البنا وموقفه من الغرب الذى يبدو فى بعض الاحيان متناقضاً . اذ رغم انه اجتهد فى هدم

كل ما أتت به الحضارة الغربية من نظم وافكار لتنظيم شئون الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ورفض الغرب في عدة قضايا كان الطهطاوى والأفغانى وعبدہ قد قبلوا مناقشتها بل وحاولوا المواءمة بينها وبين الإسلام اعتماداً على الاجتهاد، حيث سلم بأن هناك نقاطاً يستحيل التلاقى فيها مع الحضارة الغربية يعنى بها النظم الحياتية ذات الصلة الوثيقة بالعقائد الدينية كالنظام الاقتصادى والمالى الذى يعتمد على "الربا" كأساس فى معاملاته وللنظام الديمقراطى الذى يعتمد على سلطة الشعب المطلقة فى التشريع ، ومبدأ الحرية الشخصية دون تقنينها دينياً، وكذلك النظام الاجتماعى والتعليمى وبرامجه التى تعتمد على فكرة العلمانية اساساً^(٥٨)، إلا أنه - اى البنا - علة فى المقابل ليوكد ليس فقط تفوق الإسلام على الحضارة الغربية، وإنما وهذا هو الأهم اشتماله على كل ما ولدته هذه الحضارة من نظم . ويشير إلى أن تامل نظام الصلاة وحده يكفى لإثبات اشتمال الإسلام على كل المعانى والقيم المرتبطة بالنظم الغربية، فيقول أنه إذا كانت الفائدة العظمى للنظام الشيعوى هى الإعلاء من قيمة المساواة والغاء الفوارق الطبقيّة، فإن الإسلام يتفوق فى ذلك بأنه يجعل الناس متساوين أمام الله ، ويتجسد ذلك من خلال الصلاة بوقوف الناس متساوين خلف الإمام . ثم يعود للإشارة إلى حق من خلف الإمام فى أن ينبهه إلى أى خطأ يقع فيه ليوكد على معنى الديمقراطية فى الإسلام^(٥٩) . وبالتالي فليس فى نظره ما يجعل هذه النظم تتفوق على الإسلام الذى يجمع بين أجمل وأعظم ما فى النظم الغربية .

ورغم ما فى هذه التشبيه من تبسيط للأمور إلا أنه يعبر فى الوقت نفسه عن نوع من التناقض فى أفكار حسن البنا إزاء الغرب، إذ رغم هذا "الازدراء الشديد" الذى تحمله كتاباته عنه إلا أن محاولاته إثبات اشتمال الإسلام على كل ما أتت به النظم الغربية يحمل فى طياته ان لم يكن إعجاباً فعلى الأقل اعترافاً بفضائل القيم الغربية، التى سبق ورفضها جملة وتفصيلاً وهو موقف يحمل - فى نظرنا - موقف دفاعياً إزاء الحضارة الغربية بنظمها وتشريعاتها وهو نفس الموقف الذى اتخذته أصحاب الخط الإصلاحى من قبل، وإن كان الفارق هنا يكمن فى أن الموقف الإصلاحى قاد إلى محاولات التوفيق بين النظامين الإسلامى والغربى بعكس موقف البنا الذى أوحى إلى عملية القطع وخلق نوع من الخصومة بينهما . ولعل ذلك

يرجع إلى الحكم النهائي الذى أصدره على الحضارة الغربية والتي اعتبرها "حضارة مادية" (٦٠) . بقيمها وأفكارها ومبادئها التي تتناقض مع القيم الروحية والأخلاقية للإسلام .

ولكن هذا الموقف من الحضارة الغربية لا يمنع من أن يكون للمسلمين موقفاً نفعياً منها . فوفقاً لما يراه البنا أن الإسلام يرفض اقتباس المنافع (٦١)، فيقول في "دعوتنا في طور جديد" .. "فليس هناك ما عن غيرها من أن ننقل عن حضارة الغرب كل ما هو نافع مفيد عنها أو غيرها من الحضارات ونطبقه وفق قواعد ديننا ونظام حياتنا وحاجات امتنا ولكن دون أن نتشبه بمن ليسوا من دين الله وأن نطرح في المقابل عقائد الإسلام وحدوده وأحكامه ونواهيه..".

وطبقاً لهذه النظرة المجتزأ للحضارة حدد البنا الفروع والمجالات التي يمكن فقط الاستفادة من الحضارة الحديثة فيها ومنها (٦٢) .

- فن الإدارة النظرى والعملى فى المجالات العملية والعلمية المتقدمة .
 - العلوم التطبيقية .
 - فن الإعلام ووسائله وإمكاناته المتطورة وإدارته .
 - فن تخطيط المدن وحركة المرور وحل أزمة الأسكان .
 - شبكات الخدمات .
 - الاستخدامات النووية المدنية .
 - المستشفيات والصيدلة .
 - التأمين الاجتماعى .
 - الصناعات الخفيفة والثقيلة، الإنتاج الحيوانى والزراعى، محاربة التلوث .
- هذه الأمثلة توضح الرغبة فى الاستفادة من النتاج المادى للحضارة الغربية دون قيمها وفلسفتها باعتبارها منافية "للإسلام" ولا شك ان هذه الرؤية تبسيط لمفهوم الحضارة ومكوناتها وأسبابها وإبداعاتها، وإذا أن هذه النظرة لا تزيد فى جوهرها على فكرة "الاستعارة" أى استعارة المظاهر المادية للحضارة الغربية دون النظر إلى الأفكار والقيم التي تقف وراء هذه المظاهر. كذلك يلاحظ تشديد على بعض المجالات التي قد تخدم الحركة نفسها فى المستوى السياسى خاصة ما يتعلق بفن التنظيم والأعلام (٦٣) .

وفي المقابل شدد البنا على استحالة التفاعل مع الحضارة الغربية فيما يخص النظم والشئون الحياتية التي يعتقد أنها وثيقة الصلة بالعقيدة الدينية .

٣- شكل الحكم والخلافة الإسلامية :

لا شك أن هجوم البنا على الغرب بنظمه ومؤسساته السياسية والاقتصادية والاجتماعية ارتبط في المقابل بالمطالبة بإقامة نظام إسلامي وهو الهدف الذي أحتل الاهتمام الأول من البنا رغم أنه لم يعكس رؤية متكاملة عن شكل هذا النظام ومؤسساته بقدر ما عكس مجموعة من المبادئ العامة المستمدة من القرآن والسنة وسيرة الخلفاء الراشدين . فيقول حسن البنا في رسالته بعنوان دعوتنا : " .. دعوتنا دعوة أجمع ما توصف به أنها (إسلامية) ولهذه الكلمة معنى واسع غير ذلك المعنى الضيق الذي يفهمه الناس، فأنا نعتقد ان الإسلام معنى شامل ينظم شئون الحياة ويفتي في كل شأن منها ويضع له نظاما محكما ولا يقف مكتوفا أمام المشاكل الحيوية والنظم التي لابد منها لإصلاح الناس ، فهم بعض الناس خطأ أن الإسلام قاصرا على ضروب من العبادات، وأوضاع من الروحانيات، وحصروا أنفسهم وأفهامهم في هذه الدوائر الضيقة من دوائر الفهم المحصور . ولكننا نفهم الإسلام على غير هذا الوجه فهما فسيحا واسعا ينظم شئون الدنيا والآخرة والسنا ندعى هذا إدعاء أو نتوسع فيه من أنفسنا ما فهمناه من كتب الله وسنة رسوله ومسيرة المسلمين الأولين .. " (٦٤) .

وحول النظام الاقتصادي يكرر البنا نفس المعنى إذا يشير إلى أن "الأمة الناهضة احوج إلى تنظيم شئونها الاقتصادية، وهي أهم الشئون في هذه العصور، ولم يغفل الإسلام هذه الناحية بل وضع كلياتها ٩٥ وفي إطار العموميات وتجنب الخوض في الكل التنظيمي والمؤسس للحكم في الإسلام، يؤكد البنا مرة أخرى على أن "نظم الإسلام فيما يتعلق بالفرد أو الأسرة أو الأمة حكومتها وشعبها وصلة الأمم بعضها ببعض . نظم الإسلام في ذلك كله قد جمعت بين الاستيعاب والدقة وإيثار المصلحة وإيضاحها، وأنها أكمل وأنفع ما عرف الناس من النظم حديثا أو قديما، هذا الحكم يؤيده التاريخ ويثبتته البحث الدقيق في كل مظاهر حياة الأمة" (٦٥) .

وارتبطت هذه الرؤية بالمطالبة بعودة الخلافة باعتبارها رمزا للوحدة الإسلامية، ومظهرا لارتباط أمم الإسلام، كما أن الخليفة هو مناط كثير من

الأحكام فى دين الله، فيقول البنا " .. والخلافة مناط كثير من الأحكام فى دين الله ولهذا أقدم الصحابة رضوان الله عليهم النظر فى شأنها على النظر فى تجهيز النبى صلى الله عليه وسلم ودفنه حتى فرغوا من تلك المهمة واطمأنوا إلى إنجازها .. " . ولهذا يرى أن الخلافة ركن أساسى من أركان الحكم فى الإسلام، فيؤكد على أن " ... الأحاديث التى وردت فى وجوب المسلمين أن يهتموا بالتفكير فى أمر خلافتهم منذ حورت عن مناهجها ولذلك فإن - الإخوان المسلمين يجعلون فكرة الخلافة والعمل لإعادتها فى رأس مناهجهم .. " (٦٧) ويعود التأكيد على مكانة "الخلافة" الذى يأخذ عنده شكلا مثاليا، وهو يجعله يتجنب الدخول فى تفاصيل حول الممارسات الواقعية للخلفاء على مر التاريخ الإسلامى، ويجعل فكرته حول الخلافة تقترب من الأفكار الأسطورية حول فكرة "المخلص" الذى لم يأت بعد فيقول " .. ان الخطوة المباشرة لإعادة الخلافة لابد أن تسبقها خطوات .. حتى إذا استوثق ذلك للمسلمين كان عنه الاجتماع على "الأمام" الذى هو واسطة العقد، ومجتمع الشمل، ومهوى الأفتدة، وظل الله فى الأرض " (٦٨) .

ولا شك أن إيمان البنا الشديد بنظام الخلافة ومنصب الخليفة فى ذاتهما كانا وراء دعوته "لعالمية" الحركة حتى تتوحد فى ظل خلافة إسلامية أن كل شبر من الأرض لنا فيه أخ يدين بالقرآن الكريم فإنما هو قطعة من الأرض الإسلامية العامة التى يفرض الإسلام على كل ابنائها أن يعملوا لحمايتها وإسعادها ... " (٦٩) . كما حدد موافقة إزاء مفهوم "الوطنية" والقومية فيعرف وطنية الإخوان بقوله " ... إننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة وليس بالتخوم الأرضية والحدود الجغرافية فكل بقعة فيها مسلم، وطن عندنا له حرمة وقداسته وحبه والاخلاص له والجهاد فى سبيل خيره .. " (٧٠) . وهو نفس المنطق الذى يتحدث به عن "القومية" فيقول "الإخوان المسلمون لا يؤمنون بالقومية .. ولا بأشباهها ولا يقولون فرعونية وعربية وفينيقية وسورية ولا شيئا من هذه الألقاب والأسماء التى يتناذب بها الناس .. " (٧١) . وفى المقابل يعرف مفهوم القومية من منظور تنظيمى (نوعية التنظيم) - فيشير " .. إذا قصد بالقومية أننا جميعا مبتلون مطالبون بالعمل والجهاد، فعلى كل جماعة ان تحقق الغاية من جهتها حتى نلتقى جميعا ان شاء الله فى سلحة النصر فنعم التقسيم هذا .. " (٧٢) وهذا يعنى ان مفهوم "القومية" اكتسب صفة

مرحلية عند البنا وارتبط فقط بمهمة محددة وهى العمل بشكل منظم داخل كل قطر على حدة حتى تتحقق الوحدة الإسلامية وهو تعريف يكتسب طابعاً وليس "مفهوماً" خدمة للدعوة . "فالإخوان المسلمون لا يخصصون بهذه الدعوة قطراً من الأقطار الإسلامية . ولكنهم يرسلونها صحيحة يرجون أن تصل إلى أذان القادة والزعماء فى كل قطر يدين أبناؤه بدين الإسلام" (٧٣) . ويؤكد على نفس المعنى فى رسالة المؤتمر الخاص حيث يشير إلى أن "العالم تجرفه موجة القوميات الجنسية" ويتساءل "كيف تقفون أمام هذا التيار وكيف تخرجون على ما اتفق عليه الناس ؟ . ويرى فى الإجابة عن هذا السؤال "أن الناس مخطئون وان نتائج خطئهم فى ذلك ظاهرة وملموسة فى إقلاق راحة الأمم وتعذيب ضمائر الشعوب مما لا يحتاج إلى رهان ... " (٧٤) .

وتقودنا أفكار البنا حول "الخلافة" كشكل للحكم وآراؤه فى الوطنية والقومية إلى موقفه الرافض للحكومات القائمة والمؤسسات السياسية التى تستحدثها من هيئات وأحزاب سياسية ... فيقول البنا فى شكل الحكم .. "إن الإسلام حكم وتنفيذ، كما هو تشريع وتعليم، كما هو قانون وقضاء، لا ينفك واحد منها عن الآخر .. وكما نرى فالتشريع الإسلامى فى واد والتشريع الفعلى والتنفيذى فى واد آخر، وإن نكوص المصلحين الإسلاميين عن المطالبة بالحكم جريمة إسلامية لا يكفرها إلا النهوض واستخلاص قوة التنفيذ من ايدى الذين لا يدينون بأحكام الإسلام الحنيف .. وعلى هذا فالإخوان المسلمون لا يطلبون الحكم لأنفسهم، فإن وجدوا من الإمة من يستعد لحمل هذا العبء واداء هذه الامانة والحكم بمنهاج إسلامى قرآنى فهم جنوده وانصاره وأعوانه وإن لم يجدوا فالحكم من منهاجهم وسيعملون لاستخلاصه من ايدى كل حكومة لا تنفذ أوامر الله" (٧٥) . وفى هذا الاطار رأى البنا ضرورة البعد عن الاحزاب والهيئات لما فيها من تنافر وتناحر - كما يرى لا تتفق مع اخوة الإسلام ودعوته فيقول " ... نحن الان وقد اشدت ساعد الدعوة وصلب عودها وأصبحت تستطيع أن توجه ولا توجهه أن تؤثر ولا تتأثر بالكبراء والاعيان والهيئات والأحزاب إن انضموا اليها، وأن يسلكوا سبيلنا وان يعملوا معنا وأن يتركوا هذه المظاهر الفارغة التى لاغناء فيها، ويتوحدوا تحت لواء القرآن العظيم ويستظلوا براية النبى الكريم ومنهاج الإسلام القويم ... " (٧٦) . وهو ما يعكس رفضاً صريحاً للتعددية السياسية

والحزبية، فيشير بوضوح " ... والإخوان المسلمون يعتقدون أن الأحزاب السياسية المصرية جميعاً قد وجدت في ظروف خاصة ولدواع أكثرها شخصي لا مصلحي .. كما يعتقد الإخوان أن هناك فارقاً بين حرية الرأي والتفكير والديانة والافصاح والشورى والنصيحة وهو ما يوجب الإسلام دون التعصب للرأي والخروج على الجماعة والعمل الدائب على توسيع هوة الانقسام في الأمة وزعزعة سلطان الحكام وهو ما تستلزمه الحزبية ويأباه الإسلام ويحرمه أشد التحريم والإسلام في كل تشريعاته إنما يدعو إلى الوحدة والتعاون .. " (٧٧) .

ورغم أن هذه الآراء شديدة الوضوح عن موقف البنا من التعددية الحزبية ألى من النمط الديمقراطي في الحكم إلا أن ذلك لم يمنع من أن يكون له موقف عملي أو مرحلي في التعامل معها فيقول " ... إن الإخوان اعقل واحزم من أن يتقدموا لمهمة الحكم ونفوس الأمة على هذا الحال، فلا بد من فترة تنشر فيها مبادئ الإخوان وتسود ويتعلم فيها الشعب كيف يؤثر المصلحة العامة على المصلحة الخاصة .. أنه ليس أعمق في الخطأ من ظن بعض الناس، أن الإخوان المسلمين كانوا في أي عهد من عهود دعوتهم مطية لحكومة من الحكومات، أو منفذين لغاية غير غايتهم أو عاملين على منهاج غير منهاجهم ، فليعلم ذلك من لم يكن يعلمه من الإخوان ومن غير الإخوان .. " (٧٨) . ويضيف " ... إن اليوم الذي يستخدم فيه أخوان لغير فكرتهم الإسلامية البحتة لم يجئ أبداً .. وبهذه المناسبة أقول إن الإخوان المسلمين يعتقدون عقم فكرة الائتلاف بين الأحزاب ويعتقدون أنها مسكن لأعلاج وسرعان ما ينقض المؤلفون بعضهم على بعض فتعود الحرب بينهم جذعة أشد ما كانت عليه قبل الائتلاف، والعلاج الحاسم الناجح، أن تزول هذه الأحزاب مشكورة فقد أدت مهمتها وانتهت الظروف التي أوجدتها ولكل زمان دولة ورجال كما يقولون .. " (٧٩) .

٤ - "الجهاد" عند حسن البنا :

"الإسلام عبادة وقيادة، ودين ودولة، وروحانية وعمل، وصلاة وجهاد وطاعة وحكم، ومصحف وسيف لا ينفك من هذين عن الآخرين .. " (٨٠) .
بهذه الكلمات يلخص حسن البنا حركة الإخوان المسلمين التي تعتبر الجهاد

ركنا أساسيا وأصيلا فيها فالحركة فى النهاية تعبر عن العمل والنضال وليست مجرد رسالة فلسفية أو فكرية . وهذا هو احد عناصر تميزها الرئيسية عن الحركة الاصلاحية . ويقول البنا " .. تحتاج الأمم الناهضة إلى القوة وطبع ابنائها بطابع الجندية ولا سيما فى هذه العصور التى لا يضمن فيها المسلم إلا بالاستعداد للحرب والتى صار شعار ابنائها جميعا القوة اضمن طريق لإحقاق الحق .. والإسلام لم يغفل هذه الناحية بل جعلها فريضة محكمة من فرائضه ولم يفرق بين الصلاة والصوم فى شئ وليس فى الدنيا كله نظام عنى بهذه الناحية لا فى القديم ولا الحديث كما عنى بذلك الإسلام فى القرآن بقوله " واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم" ^(٨١) . والمعروف أن شعار الجماعة الذى يحمل كلمة اعدوا وخلفها صورة المصحف والسيف لهو أكبر دليل على التزام الجماعة "بالجهاد" واعطائه أولوية كبيرة فى مجال دعوتهم . وإن كان ذلك لم يمنع البنا من أن يرجئ الجهاد مرحلة ثانية من حركته بعد أن اطمأن على ترسيخ دعوته من خلال التربية التى اعتبرها هى الخطوة الأولى لتربية النفس وبث مبادئ الدعوة والتمهيد لفكرة الجهاد . فيقول فى مذكرات الدعوة والداعية تحت عنوان "ما خطوتكم الثانية" . " .. كان موقفكم ايها الإخوان سلبيا هكذا فيما مضى، اما اليوم وإما فى هذه الخطوة الجديدة فلن يكون كذلك، ستخاصمون هؤلاء جميعا (يتحدث عن رجال الحكم والأحزاب) فى الحكم وفى خارجه خصومة شديدة لديدة إن لم يستجيبوا لكم ويتخذوا تعاليم الإسلام منهاجا يسرون عليه ويعملون له سيكون هؤلاء جميعا منضمين لكم فى وحدة قوية وكتلة متراصة متساندة إن اجابوا داعى الله وعملوا معه .. وهذا موقف ايجابى واضح لا يعرف التردد ولا يتوسط بين الحب والبغض . فإما ولاء وإما عداء ولسنا فى ذلك نخالف خطتنا او ننحرف عن طريقنا أو نغير مسلكنا بالتدخل فى السياسة كما يقول الذين لا يعملون . ولكننا بذلك ننتقل خطوة ثانية فى طريقنا الإسلامية وخطتنا المحمدية ومنهاجنا القرآنى ولا ذنب لنا إن تكون السياسة جزءا من الدين وأن يشمل الإسلام الحاكمين والمحكومين . يختتم قوله بالدعوة الصريحة إلى "الجهاد" ^(٨٢) . فيقول "أيها الإخوان أعلن لكم هذه الخطوة على صفحات جريدتكم هذه لأول عدد منها وادعوكم إلى الجهاد العملى بعد الدعوة القولية" ^(٨٣) .

ومن هنا اعتبر البنا "الجهاد" فريضة دينية لا تقل أهمية عن الفرائض الأخرى بل هو منهاج أساسى من منهاج الدعوة لتحقيق أهدافها التى تمتد إلى جميع مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

٥ - البنا ورؤيته للتغيير الاجتماعى :

تبقى ركيزة هامة فى افكار حسن البنا التى اقام عليها حركة الإخوان المسلمين، وهى تلك المتعلقة بضرورة التغيير الاجتماعى بما يتفق ومبادئ الحركة وأهدافها سواء على المستوى القانونى أو السلوكى الخاص بالافراد . فتحت عنوان (اصالحوا القانون) يقول البنا "إن لكل أمة قانونا يتحاكم إليه أبناؤها وهذا القانون يجب أن يكون مستمدا من احكام الشريعة الإسلامية مأخوذا عن القرآن الكريم، متفقا مع أصول الفقه الإسلامى" ^(٨٤) . ولم يرتبط مطلب البنا فى تغيير القوانين الوضعية بالشريعة الإسلامية باجتهاد فكرى أو دعوة للتجديد - وهو الامر الذى لم يكن البنا ليوليه اهتمامه الأول - وإنما كان أقرب إلى المبادئ العامة، رأى البنا إن هذا المطلب فى ذاته كفىل باصلاح المجتمع وتحويله إلى مجتمع إسلامى دون حاجة إلى اى محاولة للمواءمة بينه وبين القوانين الحديثة التى تتماشى مع روح العصر، واكتفى بالقول بعدم تناقض الشريعة مع اصول التشريع الحديث، وركز فى المقابل على مسألة تطبيق "الحدود" باعتبارها المدخل الاساسى لسيادة الشريعة الإسلامية وتغيير المجتمع فيقول " .. إن حدود الله لو نفذت لزاجر يردع المجرم وإن اعتاد الاجرام ويكف العادى وإن تأصل فى نفسه العدوان ويريح الحكومات من عناء التجارب الفاشلة والتجربة تثبت ذلك وتؤيده وأصول التشريع الحديث تنادى به وتدعمه .." ^(٨٥) .

ولم تغن هذه الدعوة حسن البنا عن المطالبة بتغيير مظاهر الحياة الاجتماعية على المستوى السلوكى فيقول تحت عنوان "حاربوا الإباحية"، " ... وأن هذه الإباحية المغرية والمتعة الفاتنة واللغو العسابت فى الشوارع والمجامع والمصايف والمرابع يناقض ما أوصى الإسلام باتباعه من عفة وشهامة وإباء وانصراف إلى الجد وابتعاد عن الإسفاف، فكل هذه المظاهر و أشباهها على الأمم الإسلامية أن تبذل فى محاربتها ومناهضتها كل ما فى وسع سلطاتها وقوانينها من طاقة ومجهود ولا تنسى فى ذلك ولا تتوكل" ^(٨٦) .

ويمكن تلخيص الأفكار الأساسية التي قامت عليها استراتيجية البناء في عدة نقاط :

- ١- تجنب العمل على أرضية الفكر الدينى ونقل الصراع حول "الإسلام" إلى الساحة السياسية.
 - ٢- التمسك بالفكر السلفى .
 - ٣- المطالبة بإحياء الخلافة واعتبار الخليفة رمزا للوحدة الإسلامية .
 - ٤- رفض التنظيمات السياسية "الانقسامية" كما يصفها البناء أى رفض التعددية الحزبية بمفهومها الحديث .
 - ٥- الإيمان "بالجهاد" لتحقيق أهداف الحركة بما فيها القوى المسلحة مع القبول بالمرحلة فى تحقيق هذه الأهداف .
 - ٦- رفض الحضارة الغربية بكل ما تقوم عليه من قيم ومبادئ مع القبول بالاستفادة منجزاتها المادية والتكنولوجية .
 - ٧- معاملة أى نظام - غير إسلامى - باعتباره طاغية يجب مقاومته بكل الطرق .
 - ٨- الدعوة لتغيير السلوكيات الاجتماعية باسم "محاربة المنكر" .
- (يلاحظ إن هذه المرتكزات هى نفسها المرتكزات التى قامت عليها أفكار الجماعات الإسلامية المعاصرة - كما سنرى - رغم وجود الخلافات حول سبل تحقيق بعض هذه الأفكار)
- ولا شك أن فكر حسن البناء قد لعب الدور الأول فى توجيه مسار جماعة الإخوان المسلمين فكريا وحركيا، ولعب عبد القادر عوده الشخصية الثانية دورا هاما فى التنظير والتأصيل لأفكار البناء، وبالتالى ترسيخها فى وجدان الجماعة، وتجدر الإشارة إلى أن أعمال عبد القادر عوده قد دار فى نفس الإطار الفكرى الذى أرساه البناء دون تجاوزه رغم جهوده التنظيرية والتفسيرية التى قام بها خاصة فيما يتعلق بقضية الشريعة الإسلامية حيث أصل لها وقام بعملية مقارنة بينها وبين التشريعات الوضعية ولكن من غير أن يغنى ذلك التوفيق بينهما بسبب التزامه بمصدر التشريع، وهو ما اعتبره متناقضا فى الحالتين لان مصدر التشريع فى الشريعة الإسلامية هو "الله" . بعكس الشرائع الوضعية التى يضعها الإنسان . والذى يترتب عليه نتائج وأحكام عديدة^(٨٧) .

المبحث الثالث سيد قطب والتحول الراديكالى

لعبت هذه الشخصية المحورية دورا خطيرا فى تاريخ الإخوان المسلمين فكرا وحركة . كما كان لها التأثير الأول على نمو وتطور الجماعات الإسلامية المعاصرة بتياراتها المختلفة . والتي ولدت أغلبها فى السجون فى حقبة الستينات . وفى ذلك يقول فريد عبد الخالق " .. كان للتعذيب فى عهد عبد الناصر أثره ورد فعله الفكرى على سجناء الإخوان المسلمين الذين دخلوا السجون إثر محاكمات ١٩٥٤ خاصة لدى الشباب وزاد منها الاضطهاد الذى لاحقه الإخوان فى أكثر البلاد العربية . وقادهم ذلك إلى تكفير الحكام والمحكومين الذين عاونوهم على ظلمهم وراحوا يبحثون مسألة جاهلية المجتمع وقضية الجماعة والبيعة .. وشهد سجن القناطر هذا الصراع الفكرى حول هذه الافكار حتى انتهت مدة عقوبة هؤلاء الشباب وهى عشر سنوات فخرجوا من السجون خلال سنتى ١٩٦٣ - ١٩٦٥ وهم على هذا الحال .. ومما يجدر ذكره أنه كان لوجود الشهيد "سيد قطب" بين سائر الإخوان فى السجون قرابة ثمانية أعوام فيما بين عامى ١٩٥٥ - ١٩٦٢ دور كبير بالنسبة له شخصيا حيث احتك من قريب بالإخوان لا سيما الشباب منهم " .. ^(٨٨) ويضيف " .. نشأ فكر التكفير من شباب بعض الإخوان فى سجن القناطر فى أواخر الخمسينات وأوائل الستينات وقد تأثروا بفكر الشهيد سيد قطب .. " ^(٨٩) .

ولهذا تحتل شخصية سيد قطب أهمية خاصة بسبب النقلة الهامة التى أحدثها فى مسار الحركة الإسلامية ولتأثيرها الكبير على تاريخها الحديث والذى ما زالت ظلاله باقية إلى الآن . هذا الدور المتميز جعلنا نقف عند افكار سيد قطب والتطوير الذى أحدثه فى منهجية الفكر الإخوانى الذى عبر عنه حسن البنا والذى مهد به للمنهج الحركى الذى تبنته الجماعات الإسلامية بعد ذلك .

لا يمكن إغفال أثر المسيرة الذاتية لسيد قطب على تشكيل افكاره وتوجيهها . فقد ولد فى صعيد مصر فى مدينة اسيوط عام ١٩٠٦ فى ظل أسرة متدينة حيث تلقى الأولى، قبل أن ينتقل وعائلته إلى حلوان، وواصل

تعليمه في دار العلوم . التحق بجامعة القاهرة عام ١٩٢٩ حيث حصل على دبلوم الفنون والآداب في ١٩٣٣ (٩٠) . وعمل فترة وجيزة مفتشاً في وزارة التعليم، ثم ترك الوظيفة ليتفرغ للكتابة التي اتجهت وجهة دينية تماماً منذ ١٩٣٩ (٩١) . سافر إلى أمريكا وأمضى فيها حوالى عامين (١٩٤٩ - ١٩٥١)، كان لهما أثر في توجيه فكره المعادى للغرب والمدنية الغربية (٩٢) . بعد عودته انضم إلى جماعة الإخوان المسلمين واسندت إليه الجماعة مهمة "الدعوة" ثم أصبح رئيس تحرير مجلة الدعوة في ١٩٥٦، وهو ما عرضه للمواجهة مع النظام بسبب كتاباته ومواقفه السياسية خاصة بعد معارضته للمعاهدة المصرية الانجليزية في يوليو ١٩٥٤، مما دعا النظام إلى حظر صدور المجلة في سبتمبر ١٩٥٤ والحكم على سيد قطب بالسجن خمسة عشرة عاماً في يوليو ١٩٥٥ وقد استكمل عمله الضخم الشهير " في ظلال القرآن" داخل السجن الذي قضى فيه بقية حياته باستثناء الفترة التي اطلق سراحه فيها عام ١٩٦٤ والتي نقل عن العام، بعدها عاد إلى السجن مرة أخرى حيث شهد نهايته بعد الحكم عليه بالاعدام وتنفيذه في ٢٩ اغسطس ١٩٦٦ بعدها أثار كتابه الأخير "معالم في الطريق" ضجة كبيرة واعتبره النظام محرصاً ضد الحكم (٩٤) . ولا شك أن المدة التي قضاها في السجن لعبت دوراً هاماً في توجيه افكاره التي اتخذت صورة متشددة، خاصة ما يتعلق منها بأفكاره حول "الجهاد" (٩٤) .

ويشير د. محمد أحمد خلف إلى إن هناك نوعين من المؤثرات - سياسية وثقافية - ساهمتا في بلورة النزعة الثورية في افكار قطب، فالأولى، حددتها الظروف التاريخية التي عاشها والواقع السياسي الذي شهدته ومجموعة من قادة الإخوان وما تعرضوا له من سجن وتعذيب، وهو ما دفعه لاتخاذ موقف متشدد من الحكم وبالتالي زاد من توجهه الثوري أما الثانية، فملخصها المؤثرات الثقافية التي تأثر بها سيد قطب وكان لها اتجاهان الأول، هو الفكر الإسلامى الناشئ في الهند وباكستان والذي تمثل في اعمال مفكرين اسلاميين هما أبو الاعلى المودودي، وأبو الحسن النوى وقد قام قطب بنقل كتاب النوى "ماذا خسر العالم بتخلف المسلمين" إلى العربية والذي تأثر به عن كتاباته بعد ذلك ومن أشهرها "المستقبل لهذا الدين"، و "معالم في الطريق" . اما الآخر، فيتمثل في الفكر التاريخي الغربى الذى عبر عنه عند

قطب المفكر الغربى "الكسىى كارىك" مؤلف كتاب "الانسان ذلك المجهول" . وكان لهذا الكتاب ومؤلفه أثر واضح فىما كتبه سيد قطب تحت عنوان "الإسلام ومشكلات الحضارة" (٩٥).

ولكن تجدر الإشارة هنا إلى تأثير كل من هذين الاتجاهين على قطب كان مختلفا . فبينما تعامل مع الفكر الأول بإعجاب وتسليم بكثير من الأفكار التى أتى بها إلا أنه اختلف مع الاتجاه الثانى فقد سلم قطب بفكرة "جاهلية" المجتمعات الغربية والحكم عليها بأنها غير مسلمة وأن هذه الجاهلية هى سبب تخلف المسلمين وعجزهم عن قيادة البشرية وهى الفكرة التى قال بها النووى الذى تحدث أيضا عن مفهوم "حاكمية الله" مع ملاحظة أن النووى كان يعيش فى بلاد الهند حيث أكثريتها من غير المسلمين كما أن حكوماتها غير إسلامية، ولم يراع قطب هذا الاختلاف فى حال المجتمعين الهندى والعربى عندما اخذ ينشر أفكار النووى بعد ترجمة كتابه وفى المقابل اختلف قطب مع "كاريل" فى الأفكار التى طرحها حول الحضارة والعلم وعلاقة الإنسان بهما . فقد أعلن قطب عدم معارضته للحضارة الغربية القائمة على أساس من العلم التجريبي ولكن لأسباب تختلف عن الأسباب التى أشار لها كاريل وتتلخص أسباب قطب فى الأساس الدينى الذى يراه لهذه الحضارة وهو انها من نتاج الحضارة الإسلامية التى أخذ الغرب حضارته عنها فى كل من صقلية وبلاد الاندلس . ورفض افكار كاريل حول نهوض الانسان من خلال التمسك بالنهج الربانى وحده وهو جوهر الفكرة التى صاغ حولها كتابة الهام "معالم فى الطريق" .

١ - أفكار سيد قطب :

من الصعب اعتبار فكر سيد قطب - رغم نزعة الثورية - فكرا جديدا تماما على الفكر الإخوانى التقليدى الذى ارساه حسن البنا او متناقضا معه . فالمرتكزات الأساسية التى بنى عليها قطب فكره هى فى جوهرها نفس المرتكزات التى استند عليها البنا فيما يتعلق بالقضايا الأساسية والرؤية العامة لحركته السياسية وأن كانت النزعة الراديكالية التى اتسم بها سيد قطب جعلته يختلف مع النهج الحركى لفكر البنا ربما ليس فى المضمون وانما فى

الدرجة . وبالتالي فقد يكون من الافضل اعتبار فكر سيد قطب تطويرا من داخل نفس المدرسة أى مدرسة حسن البنا .

(أ) أولوية العمل الحركى عند قطب :

مثل حسن البنا آمن قطب بأولوية العمل الحركى على أى عمل آخر واعتبر الحركة هى مجال العمل الاساسى لاجداث تغيير جذرى فى المجتمع من اجل اقامة الحكم الاسلامى فيقول فى "معالم الطريق"، "... إن العقيدة الإسلامية يجب أن تتمثل فى نفوس حية، وفى تنظيم واقعى وفى تجمع عضوى، وفى حركة تتفاعل مع الجاهلية من حولها .." إن التصور الإسلامى للالهية وللوجود الكونى وللحياة وللإنسان تصور شامل كامل ولكنه كذلك تصور واقعى ايجابى وهو يكره بطبيعته أن يتمثل فى مجرد تصور ذهنى معرفى لان هذا يخالف طبيعته وغايته ويجب أن يتمثل فى الناس وفى تنظيم حى وفى حركة واقعية .." (٩٦) .

(ب) موقفه من "القومية" :

لم يختلف موقف سيد قطب من مفهوم "القومية" عن موقف "حسن البنا" حيث ساوى الاثنان بين "القومية" و "العقيدة" بمعنى إن تكون العقيدة هى رابطة التجمع الاساسية وموازية للجنسية يقول قطب "... إن المجتمع الإسلامى وحده هو المجتمع الذى تمثل فيه العقيدة رابطة التجمع الاساسية والذى تعتبر فيه العقيدة هى الجنسية بين الاسود والابيض والاحمر والاصفر والعربى والرومى والفارسى والحشى وسائر الارض فى أمة واحدة ربها الله ... " (٩٧)، ويقول عن الحضارة الاسلامية " ... لم تكن هذه الحضارة الإسلامية الضخمة يوما ما عربية" انما كانت دائما اسلامية، ولم تكن يوما "قومية" انما كانت دائما عقيدية" (٩٨) . ولا شك إن هذا هو جوهر فكرة "القومية" التى قال بها حسن البنا والتى تتفق مع الهدف الاعلى لهما وهو إقامة "الخلافة الإسلامية" التى لا تعترف بالحدود القومية ولا بالدولة القومية بمعناها الحديث وبالتالي لا تقر القواعد التى يقوم عليها مفهوم "المواطنة" أو "القومية" الحديثة . وفى المقابل فان تعريفات كل من حسن البنا وقطب عن

"القومية" انما تصب في النهاية عند مفهوم "الاممية" الذي ينفق والدعوة للخلافة الإسلامية .

(ج) موقف قطب من الحضارة الغربية :

انتقل قطب من موقف الاعجاب الشديد بالحضارة الغربية إلى المعاداة التامة لها وللعالم الغربي المعبر عنها ^(٩٩) . وقد يعكس ذلك النظرة الحدية عند قطب التي تجعله يقف دائما بين طرفي نقيض ويسأبي الموقف التوافقي والنظرة التصالحية التي سادت المدرسة الإصلاحية ويفسر قطب هذا التحول الحاد الذي طرأ على موقفه من هذه الحضارة بقوله " .. لم أكن قد تخلصت بعد من ضغط الرواسب الثقافية في تكويني العقلي والنفسي، وهي رواسب أتت من مصادر أجنبية، غريبة على حسي الإسلامي . وعلى الرغم من اتجاهي الإسلامي الواضح في ذلك الحين، إلا أن هذه الرواسب كانت تغيب تصوري وتطمسه .. ثم انجلت الصورة .. المجتمع المسلم هو المجتمع المتحضر .. " ^(١٠٠) .

لم يبتعد موقف سيد قطب عن الموقف الذي اتخذته البنا من الحضارة الغربية والذي فصل فيه بين علومها الإنسانية وفكرها وفلسفتها وبين النتاج المادي لها، وفي حين تم رفض التفاعل مع الجانب الأول منها، فقد قبل التعامل مع الجانب الآخر الناتج عن التقدم العلمي والتكنولوجي . ويشير سيد قطب "إلى حكاية أن الثقافة تراث انساني لا وطن له ولا جنس ولا دين، هي حكاية صحيحة عندما تتعلق بالعلوم البحتة وتطبيقاتها العملية دون أن تتجاوز هذه المنطقة إلى التفسيرات الفلسفية الميتافيزيقية لنتائج هذه العلوم ولا إلى التفسيرات الفلسفية لنفس الإنسان ونشاطه وتاريخه ولا في الفن والأدب والتعبيرات الشعورية جميعا .. " ^(١٠١) وتأكيدا على قبول الجانب المادي فقط من هذه الحضارة يقول " ... إن الإسلام يتسامح في أن يتلقى المسلم من غير المسلم ومن غير التقى من المسلمين في علم الكيمياء أو الطبيعة أو الفلك وأيضا في الصناعة والزراعة والأعمال الإدارية والكتابية وأمثالها وذلك في الحالات التي لا يجد فيها مسلما تقيا يأخذ عنه في هذا كله .. " ^(١٠٢)، ويبرر هذا الموقف بقوله "عن المجتمع المتحضر الإسلامي لا يحتقر المادة لا في

صورة النظرية ... ولا في صورة "الإنتاج المادي" فالإنتاج المادي من مقومات الخلافة في الأرض عن الله .." (١٠٣) .

هذه الرؤية العدوانية لكل ما اتت به الحضارة الغربية من فكر وقيم وعلوم إنسانية، وهذا الفصل المخل بين جانبيها الفلسفي وجانبيها المادي الذي يبرزه الموقف النفعي من هذه الحضارة، كلها تمثل نفس الأفكار التي أرساها حسن البنا عن الحضارة الغربية والنقطتها سيد قطب لتأصيلها وتفصيلها، وبالتالي فإن مجمل الرؤى والأفكار السابقة التي قدمها لا تمثل انقطاعاً مع أفكار حسن البنا وإنما استمراراً طبيعياً لها .

٢- النزعة الثورية لدى سيد قطب :

هناك من يعتبر أن سيد قطب قد ادخل قضايا جديدة إلى فكر الإخوان لم ترد في فكرهم من قبل ولم يكن لها وجود في مدرسة "حسن البنا" (١٠٤) . ولعل ذلك يعود في جزء كبير منه إلى التجربة السياسية الخاصة التي عاشها قطب في السجن والتي أبرزت النزعة الثورية في أفكاره ودعوته الملحة "للجهاد" كجزء أساسي بل ورئيسي للحركة الإسلامية، وقبل الخوض في هذا الجانب من أفكار قطب، ينبغي الوقوف عند بعض المفاهيم الأساسية التي قلل بها والتي لعبت الدور الأول في بلورة أفكاره الثورية .

(أ) جاهلية المجتمع :

يتمركز الفكر الثوري لسيد قطب حول فكرة "جاهلية" المجتمع وهو الوصف الذي كان يطلق على عرب ومجتمعات ما قبل الإسلام في شبه الجزيرة العربية . والذي أعاد قطب استخدامه لإسقاطه على النظم السياسية والاجتماعية الحديثة والتي لا تلتزم من وجهة نظره بتعاليم ومبادئ الإسلام والتي تنال من الحق الإلهي المطلق في تحديد القيم والأهداف الإنسانية من خلال قيامها بتشريع القوانين ومن النظم الحياتية وإرساء القيم الأخلاقية التي يضع قواعدها وأصولها البشر، وهو ما يشكل في فكر سيد قطب تمرداً على سلطة الله (١٠٥) فيقول قطب "هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية وهي "الحاكمية"، إنها تسند الحاكمية للبشر في صورة إعطائهم حتى وضع التصورات والقيم

والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع بمعزل عن منهج الله للحيلة .." (١٠٦). وترتيباً على ذلك يقول "نحن اليوم فى جاهلية كالجاهلية التى عاصرها الإسلام" (١٠٧) وبنفس النظرة الحديثة التى قيم بها قطب الحضارة الغربية وحدد موقفه منها، يرى أن جميع المجتمعات القائمة فى الأرض هى مجتمعات "جاهلية" يجب رفضها وتغييرها، فيشير بشكل قاطع إلى إن "المجتمع الجاهلى هو كل مجتمع غير مسلم، وإذا أردنا التحديد الموضوعى قلنا أنه كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده متمثلة هذه العبودية فى التصور الاعتقادى . وفى الشعائر وفى الشرائع القانونية .. وبهذا التعريف الموضوعى تدخل فى إطار المجتمع الجاهلى جميع المجتمعات القائمة اليوم فى الأرض فعلاً" (١٠٦) . ووفق هذا التعريف يصنف قطب المجتمعات على النحو الآتى : "تدخل فيه المجتمعات الشيوعية .. وتدخل فيه المجتمعات الوثنية ... وتدخل فيه المجتمعات اليهودية والنصرانية ... وأخيراً تدخل فى إطار المجتمع الجاهلى تلك المجتمعات التى تزعم لنفسها أنها مسلمة" (١٠٩).

وحجة سيد قطب فى تصنيف المجتمعات الأخيرة بأنها فى حالة جاهلية لا ترجع إلى إن هذه المجتمعات تعتقد بالوهية أحد غير الله ولكن لأنها لا تدين - عن وجهة نظره - بالعبودية لله وحده فى نظام حياتها .

هذا الحكم القاطع الذى يصدره سيد قطب على جميع المجتمعات القائمة أياً كان توجهها هو الذى غذى نظريته الثورية فى أسلوب تغيير المجتمعات الذى يعطى له أولوية على أى عمل آخر . " إن مهمتنا الأولى هى تغيير واقع هذا المجتمع . مهمتنا هى تغيير هذا الواقع الجاهلى من أساسه .. هذا الواقع الذى يصطدم أساسياً بالمنهج الإسلامى والتصور الإسلامى" (١١٠) . ويؤكد مرة أخرى على أهمية الحركة على العمل الفكرى لأحداث التغيير فيقول " .. من أجل أن الجاهلية لا تتمثل فى نظرية مجردة ولكن تتمثل فى تجمع حركى، فإن محاولة إلغاء هذه الجاهلية ورد الناس إلى الله مرة أخرى لا يجوز ولا يجرى أن تتمثل فى نظرية مجردة فأنها حينئذ لا تكون مكافئة للجاهلية فعلاً والمتمثلة فى تجمع حركى عضوى فضلاً على إن تكون متفوقة عليها كما هو المطلوب .. لا بد لهذه المحاولة الجديدة أن تتمثل فى تجمع عضوى حركى أقوى فى قواعده النظرية والتنظيمية وفى روابطه وعلاقاته ووشائجه من ذلك المجتمع الجاهلى القائم فعلاً .." (١١١) .

(ب) مفهوم الحاكمية :

" ..إن الإسلام ليس نظرية تتعامل مع الفروض، إنه منهج التعامل مع الواقع، فلا بد أولاً أن يقوم المجتمع المسلم الذى يقر عقيدة أن لا اله إلا الله وأن الحاكمية ليست إلا الله" (١١٢) . فهذه العبارة القصيرة يعبر فيها سيد قطب عن رؤيته للمجتمع المسلم من خلال مفهوم "الحاكمية" .

ومفهوم الحاكمية عند قطب يأتى مكملًا لمفهومه عن جاهلية المجتمع القائم، وهو الوجه المقابل الذى يجب إن يسود فالمجتمع الأخير لم يتحقق وفق ما يراه قطب من خلال التطبيق الضيق للشرعية الإسلامية، وإنما بإعلاء مفهوم "الحاكمية" أى الحكم بما أنزل الله فى جميع جوانب الحياة الفردية والمجتمعية . وفى هذا الإطار فإن الالتزام بالشرعية لا يصبح فريضة دينية بل ضرورة عملية يجب أن تشمل الأساس الأخلاقى الذى يقوم عليه المجتمع (١١٣) . ويعرف قطب "الحاكمية" بقوله " .. إن مدلول الحاكمية فى التصور الإسلامى لا ينحصر فى تلقى الشرائع القانونية من الله وحده والتحاكم إليها وحدها .. إن مدلول الشرعية فى الإسلام لا ينحصر فى التشريعات القانونية ولا حتى فى أصول الحكم ونظامه وأوضاعه، إن هذا المدلول الضيق لا يمثل مدلول الشرعية والتصور الإسلامى" (١١٤) .

ووفق هذا التعريف يضع قطب تصور من الشرعية فى ضوء مفهوم الحاكمية فيقول "إن شريعة الله تعنى ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية، وهذا يتمثل فى أصول الاعتقاد وأصول الحكم وأصول الأخلاق وأصول السلوك وأصول المعرفة أيضا ... وفى أصول النشاط الفكرى والفنى جملة .." (١١٥) . "فالحاكمية" باختصار تعنى عند قطب، إقرار وحدة الله بالألوهية والحكم بمنهاجه لتنظيم الحياة البشرية .

ويترتب على هذا المفهوم موقف قطب من النظام السياسى ومن المجتمع فهو يرفض أى نظام لا يطبق "الحاكمية" كما يدعو لتغيير كل مجتمع جذريا حتى تكون "الحاكمية" كما يدعو لتغيير كل مجتمع تغييرا جذريا حتى تكون "الحاكمية" فيه الله، فيقول " ... فليس لأحد أن يقول لشرع يشرعه هذا شرع الله، إلا إن تكون الحاكمية العليا لله معلنة وأن يكون مصدر السلطات هو الله سبحانه لا (الشعب) ولا (الحزب) ولا أى من البشر" (١١٦) .

ولا شك أن في هذا رفضا صريحا لكل أشكال النظم الديمقراطية بمضمونها الحديث . وفي المقابل فإن شكل النظام الذي يطالب به قطب مفهومه عن الحاكمية يظل غامضا حيث يفترض في هذا النظام "إن يرجع إلى كتاب الله وسنة رسوله لمعرفة ما يريد الله ولا يكون هذا الكل من يريد أن يدعى سلطانا باسم الله كالذي عرفته أوروبا ذات يوم باسم "الثيوقراطية" أو "الحكم المقدس" فليس شئ من هذا في الاسلام، وما بد يملك أحد أن ينطبق باسم الله إلا رسوله - وإنما هناك نصوص معينة هي التي تحدد شرع الله " (١١٧) . وبهذا يضع أحكاما ومبادئ عامة لإقامة النظام الإسلامي الذي يطبق الحاكمية دون الخوض في أساليب وكيفية قيام هذا النظام وفق معايير أو قواعد مؤسسية واضحة كما انه طالب بأن يحكم هذا النظام بما انزل الله ووفق الشريعة الإلهية ولكن دون أن يكون ثيوقراطيا وهي معادلة صعبة التحقيق ولا تبدو مفهومه .

وحول ضرورة تغيير المجتمع وفق مفهوم "الحاكمية" يرى قطب إن يتم ذلك من خلال "الجماعة الإسلامية" أو مجموعة صغيرة من المؤمنين تدين "بالحاكمية لله" ومن ثم يكون لها شرعية تغيير المجتمع برمته، (وهي نفس الفكرة التي تأخذ بها الجماعات الإسلامية المعاصرة) . فتكون "طليعة" التغيير (١١٨) ويقول سيد قطب في ذلك "وأذن قبل التفكير في إقامة مجتمع مسلم على أساس هذا النظام ينبغي أن يتجه الاهتمام أولا إلى تخلص ضمائر الأفراد من العبودية لغير الله، وأن يتجمع الأفراد جماعة مسلمة هي التي ينشأ فيها المجتمع المسلم"، وهكذا كانت نشأة الجماعة المسلمة التي أقامت المجتمع المسلم الأول، وهكذا تكون نشأة كل جماعة مسلمة لا وهكذا يقوم كل مجتمع مسلم .. " (١١٩) .

ويضع قطب مسألة "العبودية الكاملة لله" معيارا وحيدا لقيام مجتمع مسلم وهو شرط لا يخلو من نظرة "مثالية" لا يمكن التحقق منها عمليا فيكتفى بالقول "إن هذا المجتمع لا يقوم حتى تنشأ جماعة من الناس تقرر أن عبوديتها الكاملة لله وحده وأنها لا تدين بالعبودية لغير الله في الاعتماد والتصور .. في العبادات والشعائر .. في النظام والشرائع . ثم تأخذ في تنظيم حياتها كلها على أساس هذه العبودية الخالصة .. " (١٢٠) .

رد الهضيبي على قطب :

وقد استدعى هذا الغلو من جانب سيد قطب في الحكم على جاهلية المجتمعات القائمة وعلى مفهومه عن "الحاكمية" إلى قيام "حسن الهضيبي" المرشد العام الثاني لجماعة الإخوان المسلمين إلى الرد عليه في عمله الشهير "دعاة لا قضاة" وبالطبع لم يكن الهدف من هذا الرد هو المجادلة في شريعة مضمونه الحاكمية بمعنى أن "السيادة أو الرئوسية لله تعالى دون غيره" أن كان هناك اعتراض على المصطلح على أساس أنه لم يرد له معنى من الكتاب أو السنة ^(١٢١) من ناحية، وعلى ما يترتب عليه من الحكم على جاهلية المجتمع وتكفير الأفراد من ناحية أخرى ^(١٢٢) .

٣ - "الجهاد" عند سيد قطب :

تكتمل النزعة الثورية عند سيد قطب بحديثه عن أولوية "الجهاد" في العمل الإسلامي، ولا يعنى ذلك إن قطب أدخل بذلك مفهوما جديدا على الأدبيات الإسلامية أو الفكر السياسي الإسلامي بشكل عام، وإنما ما تميز به قطب هو الأولوية التي أعطاها لهذا المفهوم لهدم المجتمع "الجاهلي" - كما يطلق عليه - وبناء المجتمع الإسلامي .

وقد تحدث حسن البنا من قبل عن "الجهاد" وإبراز دوره المحوري في حركته . ومن ثم فليس هناك ثمة خلاف جوهري بين المفكرين حتى وإن اختلفت التفاصيل حول مرحلة العمل الجهادي، وأن كان ذلك لا يصادر على قبول قطب نفسه لهذا المبدأ مما يقلل من مساحة الخلاف الحقيقي أو يجعلها تتلاشى عند نقاط معينة . خاصة وأن إيمان سيد قطب الشديد بأهمية الجهاد "المسلح" ضد الأنظمة القائمة لم تمنعه من الاهتمام الشديد "بالدعوة" وتربية النفس وهي سمة أصيلة من الفكر التقليدي للإخوان . ويعبر سيد قطب عن هذا الرأي بقوله : .. الذي يدرك حتمية الانطلاق الحركي للإسلام في صورة الجهاد بالسيف إلى جانب الجهاد بالبيان" ^(١٢٣) . ويصل من ذلك إلى تصنيف "الجهاد" إلى مستويين، المستوى الفردي والمستوى الجماعي، فلأول يجب إن يبدأ بالتطهير من قيم المجتمع الجاهلي، والآخر يستمر من خلال النضال ضد "الجاهلية" الذي تقوده الحركة الإسلامية، ويعطى أهمية لجهاد الروح أو النفس مثلما يعطى أهمية للجهاد ضد النظم القائمة فيقول "أن المسلم

قبل أن ينطلق للجهاد فى المعركة يكون قد خاض معركة الجهاد الأكبر فى نفسه مع الشيطان ... مع هواه وشهواته مع مطامعه ورغباته مع مصالحه ومصالح عشيرته وقومه مع كل شارة غير شارة الإسلام .." (١٢٥) .

ويضع قطب مراحل للجهاد لا تسير بالضرورة بشكل متتالى وإنما يمكن الجمع بين بعضها بشكل متواز . فيقول "إن مراحل الجاهد تكشف عن السمات الأصلية فى المنهج الحركى لهذا الدين . السمة الأولى هى الواقعية فى منهج هذا الدين فهو حركة تواجه واقعا بشريا . وتواجهه بالدعوة والبيان لإزالة لتصحيح المعتقدات والتصورات وتواجهه بالقوة والجهاد لازلة الأنظمة والسلطات القائمة عليها .." والسمة الثانية . فى منهج هذا الدين هى الواقعية الحركية فهى حركة ذات مراحل كل مرحلة لها وسائل مكافئة لمقتضياتها وحاجاتها الواقعية وكل مرحلة تسلم إلى المرحلة التى تليها .." (١٢٦) . ويبرز من هذا الوصف يركز عليهما مفهوم الجهاد "عند قطب" وهى الجمع بين منهج الدعوة والحركة، والمرحلية فى تحقيق الأهداف وفق الحاجة المتغيرة . وهكذا يحدد قطب مضمون "الجهاد" ويؤكد على حقيقة كونه فريضة

تلتزم كل مسلم حق حتى يقوم المجتمع الإسلامى، وهو بهذا لا يحصره فى نطاق جغرافى أو قومى محدد وإنما يمتد لكل بقاع العالم التى لا تقسم شريعة الله وفق رأى سيد قطب . فالجهاد - عنده هو نضال لفرض حاكمية الله وتطبيقها على العالم كله وعلى الفرد والمجتمع وعلى مستوى الحياة اليومية .

وبسبب هذه المهمة العالمية لمفهوم الجهاد عند سيد قطب، فإنه يكتسب معنى هجوميا وليس دفاعيا حتى يزيل الأنظمة القائمة فيقول "الجهاد لم يكن حركة دفاعية بالمعنى الضيق الذى نفهمه اليوم من إصطلاح "الحرب الدفاعية كما يريد المهزومون .." (١٢٧)، وإذا لم يكن بد أن تسمى حركة الإسلام الجهادية فلا بد أن نغير مفهوم كلمة "دفاع" ونعتبره "دفاعا عن الإنسان ذاته" ضد جميع العوامل التى تقيد حريته .. ويتمثل فى المعتقدات والتصورات كما تتمثل فى الأنظمة السياسية القائمة على الحواجز الاقتصادية والطبقية والعنصرية .. "فالجهاد هو إعلان عام لتحرير الإنسان من العبودية للعباد .." (١٢٨)، ويتفق رأى الأخير ما يقرره قطب من الربط بين الجهاد فى سبيل الله كفرض وبين حرية الاعتقاد، فوفق اعتقاد قطب، فإن العامل الأول هو الذى يوفر الشروط الملائمة لحرية الاعتقاد الفردية لأن أعداء هذه الحرية ليسوا الأفراد

- كما يشير قطب - ولكن التقاليد والنظم التي تحول دون حرية الإيمان .
(وهذه نفس أفكار أبو الأعلى المودودي خاصة ما يتعلق "بالجهاد" الإسلامي
العالمي الذي يغير مفهوم الحروب الدفاعية ذات الطابع القومي الخاصة
بحماية الدولة) (١٢٩) .

ويشير أوليفيه كاريه في معرض تحليله لأفكار سيد قطب حول
الجهاد إلى أن هذا المفهوم كان مطروحا أيضا من رموز الحركة الإصلاحية
من الأفغاني وعبدو ورضا حيث يتفق الجميع على التأكيد على الجهاد
الإسلامي (بمعنى الحرب الهجومية وليس الدفاعية) لنشر الدعوة للإيمان
الحقيقي على كل بقاع العالم إلا أن الإضافتين الجديتين لقطب تمثلتا، كما
جاء في عمله الضخم (في ظلال القرآن في :

- ١- الجهاد في سبيل الله كفرض فردي داخل الجماعة المسلمة .
- ٢- التركيز على "الجهاد" ضد المسلمين عن غير إسلام حقيقي من داخل
الأمة الإسلامية قبل الجهاد ضد المسلمين من خارج الأمة .

ويعلق كاريه على هاتين الإضافتين عند قطب بأنهما كانتا أقرب إلى
النص القرآني الخالص . أى أن ؟ سيد قطب عن الجهاد في الإسلام كانت
تحمل معنى أصوليا واضحا وهو المعنى الذي بدأ يتغلب على الفكر الإسلامي
منذ رشيد رضا الذي اتفق معه قطب حول أولوية الجهاد المعنوي أو الثورة
الروحية كخطوة أولى نحو تطبيق النص القرآني الذي يمكن على أساسه
إقامة حكم إسلامي صحيح يتجاوز الحدود القومية لتحقيق الأهداف العالمية
للإسلام . وأن أوليفيه كاريه يرى أن قطب قد استخلص من نفس المنطق
نتائج أكثر تشددا وصلابة من تلك التي قال بها رضا (١٣٠)، خاصة في
تعريفه بدار الحرب الإسلامي "إذ يتبنى قطب منها أكثر هجومية من رضا .
فالأخير لم ير ضرورة للدخول في حرب مع أولئك الذين لم يستجيبوا لنداء
الإسلام الحق في حين اعتبر قطب على العكس من ذلك أن مقاتلة المرتدين
أو من لم يصح إسلامهم هو حق وواجب . وفي هذا الرأي يعتبر قطب قريبا
من أفكار ابن تيمية وليس رشيد رضا وبالتالي فقد كان العدو الرئيسي بالنسبة
لسيد قطب كما هو الحال بالنسبة لابن تيمية هو العدو الداخلي أو كل جماعة
ترفض أن تطبق قواعد الإسلام الصحيحة التي وضعتها الأمة الإسلامية
بإجماع العلماء . ومن هنا وجب محاربتها حتى "يطبق الدين كله" (١٣١) .

وتبقى نقطة هامة في تناول أفكار سيد قطب وهى تلك الخاصة بموقفه من الدراسات الفقهية التقليدية . ففي وصفه للجاهلية يقول " .. إن الجاهلية التى حولنا - كما أنها تضغط على أعصاب بعض المخلصين من أصحاب الدعوة الإسلامية فتجعلهم يتعللون خطوات المنهج الإسلامى هى كذلك تتعمد أحيانا أن تخرجهم فتسألهم أين تفصيلات نظامكم الذى يدعون إليه ؟ وماذا أعددتكم لتنفيذه من بحوث ومن دراسات ومن فقه مقنن على الأصول الحديثة ؟ كأن الذى ينقص الناس فى هذا الزمان لإقامة شريعة الإسلام فى الأرض هو مجرد الأحكام الفقهية والبحوث الإسلامية" (١٣٢) وفى قراءته لخطاب سيد قطب يشير أوليفيه كارية إلى أن الفقه عند قطب اكتسب معنى حركيا ديناميكيا ... ومفهوم الحركية والديناميكية يعنى أن التفسير الفقهي يمكن إتمامه على يد المجاهدين أصحاب الحركة وليس من خلال الكتب أو النصوص الجامدة التى تعمل الا على تكرار الماضى (١٣٣) . وبذلك يجد التفسير الفقهي الخاص بكل مرحلة فى الإسلام جذوره فى التجربة الروحية التى يعبر عنها، فالفقه عند قطب لا يأتى أولا كما لا يحدده فقط الوضع المادى والاجتماعى، وإنما التجربة الروحية للمجتمع الإسلامى كله (١٣٤) . ويعلق أوليفيه على ذلك بقوله إنه إذا كان رضا قال بأن الإجماع الفقهي الخاص بجيل قد لا يصلح إلا له، إلا أن قطب ذهب إلى أبعد من ذلك حيث اعتبر الاجتهاد مفتوحا، انطلاقا من الأصول أى الكتاب والسنة، وفى هذا الإطار تصبح إعادة تفسير "الفقه" .. مسألة حركية يمارسها المجاهدون أنفسهم ولا تقتصر على العلماء، ويمكن بمقتضاها تبرير اللجوء إلى العنف المسلح إذا ما رأوه ضروريا (١٣٥) .

المبحث الرابع الاخوان والعنف "النظام الخاص"

يعتبر انشاء النظام الخاص او الجناح العسكرى لجماعة الاخوان المسلمين من اهم التحويلات السياسية التى طرأت عليها. فقد كان هذا النظام هو الترجمة العملية لمبدأ (الجهاد) فى فكر الاخوان . ووسيلة اساسية من وسائل تحقيق اهدافها السياسية، فلم يخف البنا ان الحكم كان طلبا رئيسيا للجماعة منذ قررت النزول الى ميدان السياسة علنا، لقد اعتبر قعود الاخوان عن طلب الحكم (جريمة اسلامية) لا يكفرها الا النهوض واستخلاص قوة التنفيذ، ولكن المسالة فى راية كانت تتطلب عدة مراحل تقطعها الدعوة قبل أن تتضح للحكم (١٣٦).

وقد تشكلت البدايات الاولى للنظام الخاص من فرق الرحلات والكشافة التى تنظمها الجماعة، وقد ذكر البنا فى مذكراته ان الفكرة فى تأسيس فرق الرحلات هو التأثير بفكرة الجهاد وتحقيقا لنيته وتنفيذا لأمر الاسلام، وتحرجا مما جاء فى الحديث الشريف (من مات ولم يغز، ولم ينو الغزو، مات ميتة جاهلية) (١٣٧). ويعلق عبدالعظيم رمضان على نشأة النظام الخاص بقوله ان البنا كان يعمل على تحويل جماعة الاخوان المسلمين من جماعة مدنية الى جماعة شبه عسكرية، والانتقال من مرحلة الاعتماد على وسيلة الحب والاء والتعارف فى نشر الدعوة الى مرحلة الاستعداد لتنفيذ اهدافها بالقوة، فأخذ فى بناء جيش كبير تحت اسم برىء هو (فرق الرحلات) (١٣٨).

لعب حسن البنا الدور المحورى فى انشاء وتشكيل النظام الخاص كما تشير اغلب الروايات . فيحكى محمود عبد الحليم (ان الاستاذ حسن البنا هو صاحب فكرة انشاء النظام وانه بدأه بصالح ع شماوى وحسين كمال الدين وحامد شريت وعبدالعزيز احمد، ومحمود عبدالحليم ولكنه . اى محمود عبدالحليم. رأى نفسه يعمل وحدة حتى تم تعيينه فى دمنهور فرشح عبدالرحمن السندى ووافق الاستاذ المرشد (١٣٩). وفى تاريخه السرى يشير

عبدالحليم رمضان الى ان التنظيم السرى كان يتبع المرشد العام مباشرة وان كان ذلك لايعنى أنه كان يديرشئونهُ بنفسه وانما كان يديرهُ بواسطة جهاز خاص وكان اول رئيس لهذا الجهاز عبدالرحمن السندى وكان يعاونهُ مجموعة من الاخوان عرف منهم زكى، واحمد عادل، ومحمود الصباغ ويلي هؤلاء رؤساء المناطق وهم غير رؤساء مناطق الشعب هكذا^(*).

وقد لعبت العوامل الداخلية والخارجية خاصة فى ظل ظروف الحرب العالمية الثانية، دورا فى دفع النظام وابرازه على مسرح الاحداث .

فقد بدأت الملامح الاولى للنظام تتشكل فى اواخر الثلاثينيات حين قرر البنا اعادة تدريب فريق، الرحلات عام ١٩٣٨ وهونفس العام الذى شهد تحولا سياسيا فى نشاط الجماعة. وعمل البنا على استثارة حماس الاخوان للانضمام الى هذه الفرق فاصدر توجيهاته من خلال مكتب الارشاد فى العام التالى على شكل منشور دورى الى جميع الشعب تتضمن تخصيص يوم فى الاسبوع يسمى يوم المعسكر، يكون الهدف منه تدريب الاخوان المسلمين على العمل المسلح . وهو الامر الذى عبر عنه حسن البنا بشكل مباشر بقوله (الجندية والتدريب والاستعداد للجهاد المقدس وهو مايعنى به الاخوان

* يذكر احمد عادل كمال فى مذكراته (النقط فوق الحروف) رواية مختلفة اذ يربط نشأة النظام الخاص بقضية فلسطين وبانطلاق حركة المقاومة الفلسطينية منذ اواخر الثلاثينات فيقول (عندما بدأت حركة المقاومة الفلسطينية قام الاخوان فى مصر بعملية جمع التبرعات لتمويل اخواننا الذين يقاتلون من اجل دينهم ومن اجل اسلام ديارهم، وكان ذلك عام ١٩٣٨ ولكن مفتى فلسطين افاد الاستاذ البنا ان الذى يعوزهم ليس المال، ولكنه السلاح فراح الاخوان يجوبون افاق مصر وريفها فى حركة لجمع السلاح يمدون به اخوانهم فى فلسطين . ومن هنا فكر عبد الرحمن السندى لأول مرة فى انشاء نظام خاص للقيام بهذا الغرض)، وأشار (..اليوم لفلسطين وغدا لمصر وسوريا والعراق ..الخ)

وهكذا نشأ النظام الخاص كمجموعات محدودة لمدة طويلة قبل ان يبدأ فى الزيادة والانتشار فى حوالى عام ١٩٤٥). ويضيف (هذه معلوماتى عن نشأة النظام الخاص علم ١٩٣٨ الذى انضمت اليه عام ١٩٤٦). (ص. ١٢٠)

ويمكن القول انه رغم اهمية هذه الرواية فى اضافة بعد خارجى هام عن ابعاد نشأة النظام الخاص وهو البعد الخاص بقضية فلسطين التى لعبت ولاشك دورا هاما وحيويا على صعيد الحوكة السياسية للاخوان المسلمين الا انها اغفلت العامل الداخلى الخاص بطبيعة اهداف الحركة نفسها . والرحلة السياسية التى عاشتها مصر فى تلك الفترة، والذى كان العامل الاساسى فى توجيه مسار الجماعة وفى تحديد اساليبها وادوارها فى العمل السياسى ومن ضمنها العمل المسلح الذى ولد فكرة النظام الخاص .

المسلمون كل العناية، فيه يتكون الجيش الاسلامى وبه يستطيع ان يحقق
الامل ويرفع اللواء عالياً^(١٤١).

وساعد نشوب الحرب العالمية الثانية فى سبتمبر ١٩٣٩ على نقل
التنظيم العسكرى للاخوان المسلمين الى طور جديد، ففي العام التالى ١٩٤٠،
وحتى يتغلب البنا على العقبات التى قد تقف فى وجه فرق الرحلات فى
ظروف الحرب، قرر الانضواء رسمياً تحت تشكيل النظام العام لجمعية
الكشافة حتى يستفيد الاخوان من التسهيلات والمزايا التى تستفيد بها الفرق
المختلفة من تسجيلها رسمياً بالجمعية، وقد تكون مجلس اعلى للجوالة من
سبعة اعضاء على رأسهم حسن البنا، وعين الصاغ محمود لبيب مفتشاً عاماً
وهو ضابط بالجيش، وقد اخذ المجلس فى التوسع منذ انشائه، فلم يلبث ان
افتتح مدرسة لتخريج المدربين ثم كون مجموعات من هذه الفرق فى محيط
القاهرة لينتقل بعدها الى الاسكندرية ومنها الى الريف . ووفق بعض
التقديرات فقد بلغ تعداد الجوالة تحت هذا المشروع عند نهاية الحرب
٤٥,٠٠٠ جوال^(١٤٢).

ولم يكن تطور التنظيم السرى وتقويته بعيداً عن مجمل الظروف
السياسية التى مرت بها الجماعة، اذ ان إحدى النتائج الهامة للمحنة الاولى
تعرض لها الاخوان بعد اول صدام لهم مع السلطة فى عهد حكومة حسين
سرى باشا فى اوائل الأربعينات تمثلت فى خطة البنا فى توسيع بناء التنظيم
السرى .

ويحكى عبدالعظيم رمضان عن نشأة التنظيم السرى من هذه الزاوية
فيشير إلى، ان انشاءه كان إحدى نتائج اصطدام السلطة بالشيخ حسن البنا
والذى حدد له محمد خميس حميده نائب المرشد العام عام ١٩٤٢ كتاريخ
لنشأته^(١٤٣).

١- الهيكل التنظيمى للنظام الدولى

كانت فرق الجوالة هى نواة تشكيل النظام الخاص، وكان نظام
الجوالة فى البداية نظاماً اختيارياً بالنسبة للعضو العامل ولكن صدرت

تعليمات بعد ذلك تنص على ان يعتبر كل اخ عامل جوالا يجب ان يدرب تدريبات الجواله (١٤٤).

وقد وضع البنا نظاما - يعرف باسم نظام الأسر - يعتبر المجال الحيوى للتربية الروحية فى الجماعة. وكان هذا النظام فى اول الأمر يسمى نظام "الكائب" (١٤٥). وكانت كل اسرة تتكون من عدد يتراوح ما بين خمسة وعشرة اعضاء وتقوم على اساس طبقي او فئوى، فكانت تتكون اما من طلبة او موظفين او عمال . ولم يلبث نظام الاسر ان تحول الى نظام لتخريج (الاخوة المجاهدين) وهم خاصة الاخوان وارقي مراتب العضوية فيهم (*). وقد اصبحت هذه الاسر هى المدخل للنظام الخاص.

ووضع (قانون التكوين) الملامح التنظيمية للنظام الخاص، فنص على تشكيله على نظام (خلايا) تتكون من هيئة قيادة واركان حرب وجنود، كما نص على ان يكون لكل خلية (امير) مهمته تعريف العضو - بعد قبول ترشيحه - بنوع العمل واقناعه بشريعته، كما اوجب القانون على الاعضاء الطاعة "لأميرهم" بعد البيعة، ونظم وسائل مراقبة هذه الطاعة عن طريق تشكيل مجالس تحقيق تتكون - وفق الظروف المختلفة - من امير الجماعة، ومندوب الاقاليم،

ومدير الاقاليم، ومندوب القاهرة فى الاقاليم، ومدير فرع الجماعة فى القاهرة . وكانت العقوبة فى هذه الاحوال تصل الى الاعدام، وقد تقتصر على اسقاط العضوية (١٤٦). وكان الاعداد يشمل اعمال الفدائيين، وحرب العصابات، والتدريب على استخدام القنابل (المولوتوف) واستخدام المفرقعات والالغام والأسلحة النارية وسبل تخريب المواصلات والسكك الحديدية وغيرها من أعمال العنف (١٤٧). وكان للجهاز ميزانية مستقلة عن الميزانية العامة للجماعة، وكانت تتفق على التسليح ومتطلبات نشاط الجهاز السرى (١٤٨). كما كان له اجهزته التابعة له واهمها جهاز للمخابرات مهمته تجميع المعلومات حول الاحزاب والهيئات السياسية والاخرى لخدمة اغراض الجماعة (١٤٩). وساعدت هذه العوامل على ازدياد حجم الجهاز السرى وفاعليته، وتشير بعض التقديرات الى انه بلغ درجة عالية من الاكتمال قبل حرب

(*) فى رسالته (نظام الأسر ورسالة التعاليم) يشير البنا الى ان اولى مراتب (الجهاد) هى انكار القلب وأعلاها القتل فى سبيل الله.

فلسطين، وفي عام ١٩٤٢ كان تعدادهم قد وصل الى حوالي ٢٠٠٠ جوال الى ١٥٠٠٠ جوال وزاد في العام التالي حيث بدأ في التوسع لانتشار في الريف حتى بلغ عام ١٩٤٥ حوالي ٤٥,٠٠٠ جوال . وقبل قرار حل الجماعة كان التعداد قد بلغ ٧٥,٠٠٠ جوال (١٥٠).

٢- النظام الخاص وأعمال العنف

التحالف مع السلطة وتطور النظام الخاص
(كان الباعث الأساسي وراء قرار حل جماعة الاخوان المسلمين في ١٩٤٨ الاعتقاد بأن الجماعة كانت تخطط سرا للقيام بثورة على ان صدور القرار كان مترتبا بصورة اكثر مباشرة على تيار احداث العنف المتتالية الذي هز مصر منذ عام ١٩٤٥ فصاعدا حيث كان دور الاخوان -وان لم يكن الوحيد - هو الاكثر درامية والاكثر انطواء على الخطورة من وجهة نظر الحكومة) (١٥١).

بهذه العبارة يلخص ريتشارد ميتشل محورية دور العنف في استراتيجية عمل جماعة الاخوان المسلمين خاصة في النصف الثاني من الاربعينات وان كان هذا العنف اعتبر -من وجهة نظر كثير من المحللين السياسيين - جزءا من العنف العام الذي شهدته اكثر حدة لدى الاخوان لأسباب قد تبررها العوامل السياسية والاجتماعية كما يبررها فكر الجماعة .

يرجع ميتشل اسباب هذا العنف السياسي الى انهيار الحياة البرلمانية قبل ١٩٥٢، اذ ساد جو من الاضطراب والتوتر والتخريب والعنف عملت على اذكائه كل الجماعات التي تملك حدا ادنى من الفاعلية والقوة الرسمية وغير الرسمية ومن هنا كان العنف هو النتيجة الطبيعية - موجهة نظره - لهذا الانهيار (١٥٢). ويضاف الى ذلك الدور الذي لعبه القصر سواء في تغذية هذا المناخ السياسي او في تقديم العديد من التسهيلات السياسية للاخوان لضرب القوى السياسية الأخرى وخاصة القوة السياسية لحزب الوفد الذي كانت تتمتع بجمهورية عريضة قبل ١٩٥٢، وساعدت السياسية التي اتبعتها الجماعة، القصر على لعب هذا الدور حيث رأى الاخوان في الالتقاء مع القصر ما يخدم سياسات الجماعة ويتيح لها فرصة بناء ذاتها وتدعيم وجودها.

السياسى . ويبدو ان وجهة نظر الاخوان كانت تنطلق من وجود العديد من نقاط الالتقاء التى كان من الممكن ان تجمعهم مع القصر اكثر من اى قوى سياسية اخرى (كالوفد) .

او (القوة الشيوعية). ويفسر عبد العظيم رمضان ذلك بقوله (..ان الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية كانت تدفع بالشيخ البنا الى احضان معسكر القصر، فلم يكن يجمع الوفد والشيوعيين من نقاط الالتقاء سوى المطالب الوطنية فى الوقت الذى كان يجمعه بمعسكر القصر العداء الشديد للشيوعيين وكراهية الدستور والحياة النيابية .. فضلا عن ذلك فان الدخول مع الوفديين والشيوعيين ضد الانجليز والقصر يعرض الحركة للحل والتصفية، اما التحالف مع القصر فيمكن ان يضمن للحركة الوقت الكافى والفرصة المطلوبة لبلوغها درجة القوة التى تعتمد فيها على نفسها وتحقق غاياتها..)(١٥٣).

وقد وفرت هذه الارضية المشتركة مع القصر الإخوان الحصول على العديد من التسهيلات الرسمية مثل اصدار جريدتهم (الاخوان المسلمون) الذى صدر اول عدد منها فى مايو ١٩٤٦، وامتيازات اخرى للجوالة فضلا عن المعونات المالية . وفى ذلك يشير عبد العظيم رمضان الى (العلاقات التحالف بين جماعة الإخوان وعهد الانقلابات قد هيات لهم المناخ الملائم لاتمام تدريبهم واستعدادهم فضلا عن تطور الجهاز السرى . وفيما يتصل بالسلاح فان الحكومة منحت الإخوان فرصة عالية للتسلح من خلال قضية فلسطين . اذ كان الراى قد استقر فى البداية على الا تتدخل الحكومات العربية سافرا وان تتولى ذلك جامعة الدول العربية كهيئة مستقلة تعتمد على الهيئات والجماعات الشعبية واتخذت الهيئة العربية العليا مصر مقرا لها، ونظم الامر بين الهيئة والاخوان تحت اشراف الحكومة وموافقتها على ان يتولى الإخوان جمع لسلاح لحرب فلسطين واعطى مندوبو الإخوان التصريحات اللازمة لجمع السلاح بل وفتح الإخوان ورشا السلاح للقيام بهذا العمل وكان تحت سمع الحكومة وبصرها (١٥٤). ويضيف نقلا عن احمد حسين قوله (لاستطيع ان ننكر على شباب الإخوان المسلمين حماسهم واخلاصهم لقضية فلسطين ولكن لانستطيع فى الوقت نفسه انكار ان التدريب على السلاح واعداد شباب (النظام الخاص) كان سابقا على ظهور مشكلة

فلسطين . اما بالنسبة للحكومة فمن المحقق انها اتخذت من قضية فلسطين شعارا تخفى تحته تغاضيها عن استعدادات الاخوان لاستخدامهم في محاربة الوفد.^(٩)

وفي شهادته في قضية مقتل النقراشي باشا يشير عبدالرحمن عمار بك^(١٠٠) (اجماعه الاخوان كانوا على اثر كل حادث يتمسحون بقضية فلسطين، وكنت موقنا بأن هذا التمسح باطل ولا اساس له لانهم لو كانوا يقصدون حقا خدمة فلسطين لتوجهوا الى مكان التدريب الذي اعدته الحكومة في (هايكسب) ظاهرين لامتخفين، لا ان يذهبوا الى جبل المقطم فلا نعرف شخصياتهم ..).

ولاشك ان الدور الذي لعبته السلطة لم يسهم فقط في تطور التنظيم الخاص، وانما ايضا اعطى الاخوان الفرصة للعب دور سياسى هام بشكل غير مباشر من خلال الاعمال التي قام بها هذا النظام في مواجهة القوى السياسية الاخرى قبل ان يتحول الى رموز السلطة انفسهم .

ويعلق عبد العظيم رمضان على ذلك بقوله (انه في الفترة التالية كان منحى الاخوان في العمل السياسى هو الوقوف في وجه الشيوعيين والوفديين ومعارضة المجتمعات الطلابية التي تنتمي الى هذين الفريقين، وهو منحى يخدم بشكل مباشر هدف القصر في تمزيق القوى الوطنية)^(١٠١). وشهد عام ١٩٤٦ اعنف الاشتباكات بين جماعة الاخوان والوفديين^(١٠٢)، مالت فيها الحكومة الى جانب الاخوان^(١٠٣) .

ويؤكد عبدالعظيم رمضان هذا المعنى بقوله (ان اكتمال التنظيم السرى انما سمحت به علاقة التحالف القائمة بين الاخوان والسلطة . واعتقاد هذه السلطة ان نشاط الاخوان انما هو لخدمة الاهداف المشتركة وهي حزب

(٩) لم ينكر الاخوان ذلك بل من وسائل دفاعهم عن انفسهم عندما صدر قرار الحل ورد في بيانهم تحت عنوان "قضييتنا" ان الاخوان المسلمين كانوا هم الهيئة العاملة النشيطة التي ساعدت الهيئة العربية العليا في الحصول على اسلحة من مختلف الاماكن . (المصدر د. عبدالعظيم رمضان، "الاخوان المسلمون والتنظيم السرى"، م.س، ص ٧٣.

(١٠) هذه السياسة التي اتبعها الاخوان مع القصر اثارت بعض الانتقادات الداخلية في الجماعة وكان لاحمد السكري موقفا مغاير حيث رأى ان جماعة الاخوان يمكن ان تصبح قوة ذات شأن اكبر في مصر في حالة واحدة وهي ان تتدخل في وحدة عضوية مع الوفد وانسه اذا ارادت الجماعة ان تمارس وجودا انتخابيا ذا ثقل او تمسك بالسلطة فعليها ان تعمل من خلال الوفد او تستند اليه، كما اعترض السكري على سيطرة البنا المطلقة على الجماعة وتحكمه في مصيرها السياسى وهو ما اسفر في ١٩٤٧ عن طرد السكري .

الوفد) (١٥٨) اما "احمد حسين" (زعيم مصر الفتاة) فيتهم في مذكراته السلطة بانها كانت تشجع الاخوان المسلمين على المزيد من ارتكاب الجرائم فيقول (.. انهم - اى الاخوان عقب كل حادثة من هذه الحوادث كانوا يلقون تشجيعا وتأبيدا لانها كانت تظهر ما توصلوا اليه من قوة وانهم صالحون كل الصلاحيات للمهمة التى يراد منهم القيام بها وهى القضاء على حزب يراد القضاء عليه بأى ثمن من الاثمان (اى الوفد) ولو على حساب القانون، ولو على حساب الامن والسلام).

مظاهر العنف:

شهدت الفترة من ١٩٤٥، ١٩٤٨ اكثر حوادث العنف السياسى من جانب الاخوان وتنظيمهم السريه (*) توجه بعضها ضد الوفد وتركز معظمها ضد المصالح والجهات الاجنبية فى مصر فى ذلك الوقت قبل ان تتحول ضد رموز الحكم، وتصل الى رئيس الوزراء نفسه .

ففى خلال اسبوع واحد من يوليو ١٩٤٦، رتكت اربعة حوادث ضد الجنود البريطانيين باستخدام القنابل والمسدسات والبنادق اسفرت عن اصابة حوالى ١٢٨ شخصا (١٥٩). وقد جرت محاكمة مرتكبى هذه الحوادث امام محكمة رأسها القاضى احمد الخازندار، وبعد ثمانية اشهر من تاريخ اصداره حكما عليهم، وكان فى يوم ٢٢ مارس ١٩٤٨ قتل احمد الخازندار بواسطة

(*) كانت المرة الاولى التى اتهم فيها الاخوان باستخدام العنف، وان كانت لم توجد الاثلة القاطعة عليها، هى قضية اغتيال احمد ماهر باشا زعيم الحزب السعدى ورئيس الحكومة فى ١٩٤٤. فقد اطلق عليه شاب يدعى محمود عيسوى الرصاص فى البرلمان اثناء اعلانه ببيان الحكومة فى ٢٤ فبراير ١٩٤٥ الذى يفيد اعتزام مصر اعلان الحرب على المحور وهو الامر الذى عارضه الاخوان كما عارضه الوفد وباقي العناصر الوطنية . ويعتبر دور الاخوان فى هذا الحادث مثيرا للجدل، اذ اعترف القاتل بانتمائه للحزب الوطنى ولكن بعض الاراء اشارت الى انه كان من الاخوان وانه تستر تحت الحزب الوطنى حتى لا يضر بجماعته . ويور بعض المؤرخين واقعة تثير الشك حول الدور الذى لعبه الاخوان فى هذا الحادث حيث ينقل عبد العظيم رمضان عن احد اعضاء الاخوان انه سمع من الاستاذ خالد ان الشيخ سيد سابق (وهو من زعماء الاخوان والتنظيم السرى وهو الذى افتى بمشروع اغتيال النقراشى باشا) قد اخبره فيما بعد عن مقتل احمد ماهر باشا بان محمود العيسوى كان من صميم الاخوان المسلمين، ولم يكذب محمد خالد ولا الشيخ سيد سابق هذا الكلام . (عن عبد العظيم رمضان، ص ٥٧-٥٨) .

اثنين من شباب الاخوان المسلمين انتقاما للحكم الذى اصدره فى هذه القضية (١٦٠).

وفى عامى ١٩٤٧-١٩٤٨ وقعت العديد من حوادث العنف المتتالية وتركزت ضد الممتلكات اليهودية، وفى ٢٠ نوفمبر ١٩٤٨ وقع انفجاران فى حارة اليهود، وبعدها بحوالى شهر حدث انفجار لغم فى الممر الواقع بين محلات "اركو" و"شكوريل" امام سينما متربول، ولم يمض الشهر حتى وقع انفجار لضم بمحل "داود عدس" بشارع عماد الدين وبعد ايام حدث نفس الشئ بمحلات "بنزايون" بشارع قصر النيل، ووقع انفجار مماثل بمحلات "جاتينيو" بشارع محمد فريد، وبعد ايام انفجرت عبوة شديدة بمبنى شركة اراضى الدلتا المصرية بالمعادي . وفى ٢٢ سبتمبر حدث انفجار اخر بحارة اليهود ثم انفجار ثان بعده بأيام بمخزن محلات شيكوريل بحلمية الزيتون . ولم يمض شهران حتى وقع انفجار شديد فلسطين بشركة الاعلانات الشرقية (١٦١).

بعد هذه الحوادث من العنف المتتالى، اعلنت الحكومة عن اكتشافها لمخباى الاسلحة والمعدات فى الاسماعيلية فى عزبة الشيخ محمد فرغلى قائد كتائب الاخوان فى فلسطين، وكان قبلها قد اكتشف وجود حوالى ١٦٥ قنبلة ومجموعة من الاسلحة فى بقعة منعزلة عندتلال المقطم (١٦٢). وهوما جعل الحكومة تركز الانتباه حول جماعة الاخوان وتستشعر خطورة شديدة منها خاصة بعد وقوع حادث "السيارة الجيب" الشهير فى ١٥ نوفمبر ١٩٤٨ والذى تم بطريق الصدفة، فأتاح للسلطة الكشف عن اهم قيادات الجهاز السرى (حوالى ٣٢) على راسهم عبدالرحمن السندى رئيس الجهاز . فمن خلال مجموعة الاوراق والوثائق والسجلات الشخصية التى عثر عليها فى السيارة الجيب تبين بوضوح ولأول مرة معالم التنظيم السرى، وبدأت خطورته تظهر جلية امام السلطة (١٦٣) وهو ما جعلها تغير موقفها من الجماعة برمتها، والذى كان قد أتاح لها فيما سبق النمو والتغلغل فى الحياة السياسية والاجتماعية المصرية، فقامت بتقويض شبكة الاتصالات الخاصة بالتنظيم السرى وتوجيه ضربة قاصمة له . وقد بلغ من خطورة وثائق قضية "السيارة الجيب" ان حاول الاخوان التخلص من ادلة الاتهام ضدهم التى عثر عليها فى السيارة، فقامت مجموعة منهم بوضع شحنة ناسفة فى محكمة الاستئناف

العالي في ١٣ يناير ١٩٤٩ حيث كانت تنتظر في القضية، إلا أنه تم ضبطها وابعادها وفجرت خارج المكمة^(١٦٤). ولم تقف حوادث العنف عند هذا الحد فلم يمض أقل من شهر حتى وقعت اضطرابات واسعة في الجامعة بسبب المحادثات التي جرت في ذلك الوقت بشأن اعلان الهدنة في حرب فلسطين، الأمر الذي أدى إلى حدوث اشتباكات مع قوات البوليس وعلى رأسها حاكمدار القاهرة سليم زكي الذي قتل أثناء هذه الاشتباكات واتهموا الإخوان بقتله. وهو ما أوجد المبرر لحكومة النقراشي لاتخاذ اجراءات عنيفة ضد الجماعة بدأت باصدار أمر باغلاق صحيفتها "الاخوان المسلمون" وانتهت بصدر قرار حل الجماعة في ٨ ديسمبر ١٩٤٨^(١٦٥). وكان هذا القرار هو نهاية التحالف الذي نشأ بين الإخوان والقصر .

ولكن على الرغم من الضربة التي وجهتها السلطة للجماعة وللتنظيم السري على وجه التحديد، إلا أنه تمكن من الانتقام من رئيس وزراء مصر محمود فهمي النقراشي باشا فدفع حياته ثمنا لقرار الحل الذي اصدره ضد الجماعة، وقد تم اغتياله يوم ٢٨ ديسمبر ١٩٤٨ أي بعد حوالي عشرين يوما على القرار السابق . وقد ردت السلطات على ذلك باغتيال حسن البنا مرشد عام الجماعة الشيخ حسن البنا في ١٢ فبراير ١٩٤٩ أي بعد ما يقرب من شهر ونصف على اغتيال النقراشي باشا. وقامت الجماعة بدورها بالرد على هذا العنف بمحاولة قتل ابراهيم عبد الهادي باشا الذي تولى رئاسة الوزارة بعد النقراشي، وفي مايو ١٩٤٩، أي بعد ثلاثة اشهر من مقتل البنا ولكنة نجا من الحادث^(١٦٦).

اعتبرت حوادث العنف المتبادلة بين الجماعة والسلطة -في جزء منها- حصادا لمجمل السياسة التي اتبعها القصر مع الإخوان طوال سنوات الأربعينات، فوفق تعبير عبدالعظيم رمضان "كان الإخوان المسلمون في أواخر عام ١٩٤٨ قد أصبحوا أشبه بدولة داخل دولة بأسلحتها وجيشها ومصانعها وشركاتها وستشفياتها ولم يبق سوى القفز على السلطة"^(١٦٧). والواقع أن الأسباب التي اعتمدت عليها الحكومة في اصدار قرار الحل قد تؤيد هذا القرار حيث ركزت في هذه الأسباب التي على ثلاثة أولها، أن الجماعة كانت تهدف إلى قلب النظام السياسي متخذة من ذلك طرقا اراهيبية بواسطة فريق من اعضائها دربوا تدريباً عسكرياً واطلق عليهم فرق الجواله،

وثانيها الاشتباكات التي جرت بين الجماعة وخصومها واعمال العنف المختلفة، واخيرا، وقائع تدريب الجماعة على السلاح وضع القنابل والمفرقات فضلا عن تخزينها، وهو ما كشفت عنه واقعة ضبط السلاح بعزبة محمد فرغلي في ٢٢ اكتوبر ١٩٤٨

هذه الأسباب، رغم استنادهم الى حوادث ووقائع محددة الا أنها قد تعطي مؤشرا على الخوف المتنامي الذي بدأت تستشعره السلطة من نمو الجناح العسكري للجماعة ممثلا في النظام الخاص. ويرى عبد العظيم رمضان ان السبب الحقيقي هو خوف القصر وحكومة النقراشي باشا من تزايد قوة الاخوان المسلمين في الحياة السياسية . ففي ذلك الحين كان القصر قد بدا يحس بأن قوة الاخوان المسلمين قد تزايدت الى الحد الذي لم يعد يمكن السيطرة عليها وان سماحه لها بالنمو الى ما لانهاية سوف يجعله في النهاية اول ضحاياها. بل لقد شعر بأن في رغبته في ضرب الوفد قد ساعد على تنمية قوة هي اخطر بكثير من الوفد^(١٦٨).
تجاوز النظام الخاص :

كان من الطبيعي في ظل وجود جهاز سرى "مسلح" ان تظهر العديد من التجاوزات والتناقضات مع القيادة العليا للجماعة وصلت في بعض مراحلها الى حد التناقض والصراع على قيادة الجماعة نفسها والى ظهور العديد من المجموعات او التنظيمات الصغيرة التي تنتهج العنف والتي تظهر درجة عالية من التمرد سواء على القيادة الموحدة للنظام الخاص او على قيادة الاخوان. وقد ادى هذا الامر بالمرشد العام الى اظهار تحفظه حول بعض الاعمال العنيفة التي قام بها اعضاء من الجهاز السرى، بل والتوصل من المسؤولية عن بعضها الاخر حفاظا على المركز السياسى للجماعة - وهناك امثلة عديدة لذلك - يروى احمد عادل كمال، وكان عضوا بارزا في الجهاز السرى، ان مصطفى مؤمن في تزعمه للحركات الطلابية كثيرا ما كان يطلب دعم النظام الخاص، ولكنه لم يكن يجاب في اغلب الاحيان الى طلبه بسبب عدم موافقة او تحفظ المرشد، وهو ما دعا مصطفى مؤمن الى تشكيل مجموعتين تابعتين له الامر الذي اعتبره الشيخ البنا تحديا سافرا لمنصبه مما دعاه لحل المجموعتين والزام مصطفى مؤمن بعدم الخروج على الخط العام للجماعة^(١٦٩). ولم يكن هذا الحادث مجرد حادث فردي - كما يشير احمد

عادل كمال - وانما نشأ عدد من التنظيمات الصغيرة، كان النظام الخاص نفسه يبادر بتصنيفاتها حتى لا يبقى سوى تنظيم خاص واحد للجماعة^(١٧٠). وحتى لا تفقد سيطرتها عليه خاصة وان هذه التنظيمات كان يغلب عليها النزعة الحماسية بسبب صغر سن اعضائها من ناحية وبسبب قدرتهم على حمل السلاح من ناحية اخرى .

ولم تكن تجاوزات النظام الخاص قاصرة على محاولات انشاء تنظيمات جديدة او التجاوز القيادي لبعض قياداتها. وانما امتد الامر الى الخلاف حول بعض العمليات الهامة التي نفذها النظام. وحول مدى مشروعيتها وفائدتها العامة للجماعة . فحول مقتل احمد الخازندار، بين احد اعضاء النظام الخاص، يقول احمد عادل كمال ان هذا الحادث كان ما اغضب المرشد العام حسن البنا ودعاه لمناقشة عبدالرحمن السندى رئيس النظام فيه . وان اعتراضه لم يكن مقصورا على تخطيط العملية وانما انصب في المقام الاول على شرعيتها . اذ كان من راية ان من حق القاضي ان يخطئ وان اغتياله غير جائز شرعا^(١٧١).

ومرة اخرى حاول المرشد الاتصال من اعمال العنف التي يقوم بها النظام الخاص وجاءت بعد اغتيال رئيس الوزراء النقراشي باشا، اذ اراد الشيخ النبا بعدها ان يهدئ الموقف مع حكومة ابراهيم عبد الهادي التي خلفت حكومة النقراشي وعرض من جانبه معونة الحكومة على استعادة النظام والامن في مقابل عودة الجماعة الى الشرعية والافراج عن ممتلكاتها المصادرة واطلاق سراح اعضائها المعتقلين^(١٧٢). وهو ما دعاه الى استنكار قيام عضو بالجهاز السرى بعد اغتيال النقراشي بمحاولة نسف محكمة الاستئناف العالي، في خطاب رسمي لوزارة الداخلية ولاعضاء الجماعة وتضمن الخطاب عبارة شهيرة حول مخططي احداث العنف قال فيها انهم "ليسوا اخوانا وليسوا مسلمين"^(١٧٣).

وكانت هذه الواقعة هي ذروة التعبير عن غضب القيادة العليا ممثلة في المرشد العام من تجاوزات النظام الخاص، وان كان يمكن النظر اليها من زاويتين: الاولى هي طبيعة العلاقات الداخلية بين الجماعة والنظام الخاص والتي تثير العديد من القضايا حول مسألة القيادة وقدرتها على السيطرة على أنشطة النظام . والاخرى تتعلق بالتوازنات السياسية للجماعة والتي كانت

تدفع المرشد للاختلاف مع قادة النظام الخاص حول بعض اعمال العنف التى يقوم بها، او على الاقل للاعلان عن وجود مثل هذه الخلافات حتى يجنب الجماعة مخاطر الثمن السياسى لعنف الجهاز السرى.

٣- الصراع على القيادة بعد حسن البنا ودور النظام الخاص :

يذكر اسحاق موسى الحسينى فى كتابه "الاخوان المسلمون" ان محاكمات الاخوان المسلمين عام ١٩٥٤ اوضحت ما كانت تعانيه الجماعة من عيوب تركزت فى ثلاثة : الانقسام الداخلى، وتركز السلطات فى يد المرشد العام، والجهاز السرى وسعيه لفرض رأيه بالقوة. وعدم نضج المفاهيم الدينية لدى الجماعة فيما يتعلق بالحكومة اى بفكرة الحكم والسلطة . وكان من الطبيعى فى ضوء هذا رأى ان تشهد الجماعة صراعات على القيادة بعد اختفاء الشيخ حسن البنا مرشدهم العام وصاحب السلطة العليا شبه المطلقة فى الجمعة، وان تظهر الخلافات بين اعضائها وقادتها فى ظل تنامى النظام الخاص لها . والذى تطلع الى موقع القيادة وكان على رأس مرشحيه لمنصب "المرشد العام" حسن عشاوى، وكان يمثل التيار المتطرف فى الجماعة، وناقسه عبد الرحمن البنا اخو حسن البنا صاحب الاتجاه المحافظ، واخيرا، برزت اسماء تمثل تيار الوسط او التيار المعتدل، وفى مقدمتهم الشيخ احمد حسن الباقورى^(١٧٤). وهكذا ظهر تنافس شديد بين ممثلى التيارات المختلفة داخل الجماعة على القيادة . ويذكر الحسينى ان الجماعة اختارت صالح عشاوى فى عام ١٩٥٠ للاشراف على الجماعة باعتباره نائب للمرشد العام^(١٧٥). بشكل مؤقت وساعده الباقورى (وكان عضوا بمكتب الارشاد) على ذلك اذ كان مقدرا له ان يتولى منصب الارشاد ولكنه رغب فى التخلّى عنه . وفى الفترة نفسها ظهر التنافس الشديد على الزعامة بين قيادات الجماعة خاصة بين صالح عشاوى وعبد الرحمن البنا، وعبد الحكيم عابدين ومحمد محمد فرغلى، اما مصطفى مؤمن فقد خرج من حلبة التنافس بعد طرده من الجماعة فى نفس العام^(١٧٦). وكانت اغلب رموز الصراع تنتمى الى النظام الخاص.

ويعلق طارق البشرى على هذه الصراعات الداخلية التى شهدتها جماعة الاخوان بعد اغتيال حسن البنا، والوهن الذى اصحابها وبسروز دور النظام الخاص، بقوله (كان الجهاز السرى قد كونه البنا عام ١٩٤٢ ليكون

كتيبة عسكرية سرية مسلحة يختار اعضاؤها من الشباب المتحمس ويدربون على حمل السلاح والبنادق والمسدسات والقنايل، وهو الجهاز الذى قام باعمال الارهاب فى السنوات السابقة . وكان يقود هذا الجهاز حسين كمال الدين، وصالح عشاوى، وابراهيم الطيب، وعبدالرحمن السندى، ولكنه كان خاضعا للسيطرة الشخصية للشيخ البنا، فلما توفى اصبح الجهاز مركز قوة خطيرة داخل الجماعة واصبح يتجه فى صراعه مع الكتل الاخرى الى فرض رؤية واتجاهه بالقوة المادية وأساليب القمع (١٧٧). وهو ما اوصل جماعة الاخوان المسلمين الى ازمة حقيقية تمثلت عناصرها فى ثلاثة : الوهن الداخلى بسبب الخلافات الشخصية على القيادة، وافتقادها للدعم الخارجى من القوى السياسية الاخرى وعلى رأسها الوفد . وانهاء التحالف التاريخى بينها وبين القصر الذى بلغ ذروته فى ١٩٤٨ بقرار حل الجماعة واغتيال النقراشى ثم الشيخ حسن البنا، وكان العنصر الأخير هو نقطة تحد اساسية بالنسبة لها .

ولم يكن هناك خيار امام الجماعة وسط هذه الازمة سوى القبول بنوع من الحل الوسط يهدئ حدة صراعاتها الداخلية ويعيد صياغة علاقاتها السياسية مع القصر والقوى السياسية الحاكمة، ويراعى الظروف السياسية القائمة، وتمثل هذا الحل الوسط فى اختيار حسن اسماعيل الهضيبي "مرشدا عاما للجماعة بعد حسن البنا . والذى لم يكن عضوا بمكتب الارشاد ولا بالجمعية التأسيسية ولم يتول عملا تنظيميا ولا شعبيا فى الجماعة، بل كان مستشارا عمل بالقضاء لفترة تزيد على العشرين عاما . ولذلك اعتبر هذا الاختيار سياسيا فى المقام الاول خاصة وان الهضيبي كان يمثل وجها مقبولا من الناحية السياسية بعيدا عن العنف الذى ارادت الجماعة ان تتحيه لفترة لتتمكن فيه من اعادة بناء نفسها . ويشير ريتشارد ميتشل فى معرض حديثه عن أسباب اختيار الهضيبي، ان تهدئة الامور مع القصر كانت مسن ضمن هذه الاسباب وربما غذاها ما كان هناك من صلة نسب بينه وبين الياوران الملكى فى ذلك الوقت (١٧٨). اما طارق البشرى فيعلق على هذا الاختيار بقوله (انه اذا كانت الجماعة رغم الصراعات الفردية والتيارات الموجودة بها، كانت زمن البنا تلتقى عند الرجل القوى . فانه بعد وفاته لم يعد ثمة من يستطيع الهيمنة مثله على الجماعة كلها، ولا كانت الخلافات السياسية متبلورة

على النحو الذى يمكن حسمها، ولم يعد هناك رجل قوى قادر على ان يفرض نفسه عليهم، ولهذا لم يبق امامهم الا ان يلتقوا عند الرجل الضعيف تأجيلا للازمة واملا فى السيطرة على الجماعة من خلاله^(١٧٩).

٤- القيادة الجديدة والموقف من العنف:

لم تنته الخلافات الداخلية فى الجماعة باختيار مرشدها الجديد، اذ كان هذا الاختيار فى ذاته وسيلة لتأجيل الخلافات وليس لحسمها. وتمركزت هذه الخلافات فى المقام الاول حول دور النظام الخاص فى توجيه مسار الجماعة وتحديد منهاجها السياسى . وقد رأى الهضيبى ضرورة وضع سياسة جديدة للجماعة بعد ان ادت التجربة الاولى إلى قرار الحل . وكان من الطبيعى ان يدخل فى مواجهة مع رموز النظام الخاص الذين ايدوا السياسات السابقة وراوا فيها

ضرورة لقوة الجماعة . ويروى ريتشارد ميتشل ان الهضيبى بعد تعيينه بقرابة الشهر طلب ان يعاد النظر فى قبوله هذا المنصب، وكان ذلك تاليا لاكتشافه ان الجهاز السرى مازال قائما وبادر بالاعراباً دور فى كفالة استمرار هذا النشاط . وقال حول التنظيم السرى " لاسرية فى خدمة الله .. لاسرية فى الرسالة ولا ارهاب فى الدين " . ويعلق ميتشل بأن هذا الموقف حمل تحديا لبعض المفاهيم الاساسية والتقليدية فى عمل الجماعة حول كل الوسائل والغايات، وهو فضلا عن ذلك يبلور قضية كانت فى فترة البناء مازالت فى مرحلتها الاولى هى التحدى الذى يطرحه على القيادة العلنية وجود "القيادة التحتية " اى قيادات واعضاء الجهاز السرى . ويشير الى ان ذلك ما اوضحه عبد القادر عودة فيما بعد حيث اعتبر ان الجهاز السرى خطأ من الوجهة التنفيذية ، اذ كان سببا فى وجود قيادة " مزدوجة " بل ومتناقضة فى اغلب الاحوال^(١٨٠) . ويؤكد عبد العظيم رمضان نفس المعنى بقوله (انه كان من الطبيعى ان تدفع السياسة التى يقودها الهضيبى الى مواجهة بينه وبين التنظيم السرى . ويستشهد بما ذكره الهضيبى حين تولى قيادة الاخوان فى اكتوبر ١٩٥١ بانه لم يكن يعلم بأن هذا التنظيم مايزال قائما)^(١٨١).

ولعل هذه السياسة المعتدلة التى اتبعها الهضيبى والتى املت عليه موقفه من " النظام، الخاص " انما دفعت اليها طبيعة المرحلة التى مرت بها

الجماعة بعد قرار الحل، كما فرضتها الظروف السياسية التي سادت في نفس الفترة ورغبة الجماعة الملحة في العودة الى الحياة السياسية . فقد شكل الوفد في يناير ١٩٥٠ حكومة جديدة- وهو الخصم التقليدي للاخوان- وجرت المفاوضات بين الحزب والجماعة حول اعادة الاخوان الى الحياة الشرعية، وكان مصطفى مؤمن هو ممثل الاخوان في هذه المفاوضات وفؤاد سراج الدين ممثلا عن الوفد . على ان الصيغة التوفيقية التي تم التوصل اليها لم تلق تأييدا من الجماعة خاصة من التيار المتشدد الذي تزعمه صالح ع شماوى وهو ما دعاه الى استصدار قرار من مكتب الارشاد في نهاية عام ١٩٥١ بفصل مصطفى مؤمن من الجماعة على اساس انه انحرف عن مبادئ الاخوان^(١٨٢) . ويعلق عبدالعظيم رمضان على ذلك بقوله (ان رفض المصالحة مع الوفد من جانب الجماعة في ذلك الحين استمرارا لموقفها التقليدي من الصراع الدائر بين الوفد والعرش الذي كانت تجد نفسها فيه في معسكر واحد مع القصر، فلم يكن يجمعها بالوفد من اوجه الالتقاء غير الاهداف الوطنية . اما القصر فكان يجمعها به العداء الشديد للشيوعية والديمقراطية الليبرالية، فضلا عن ان حكم القصر طويل، اما حكم الوفد فعلى العكس قصير الى ذلك ان التحالف مع الوفد كان يعنى استمرار القيادة للوفد^(١٨٣) .

هذه المبررات شكلت الارضية المناسبة التي بنت عليها القيادة الجديدة سياساتها خاصة تجاه القصر، يعلق ميتشل على التقارب القصير الذي حدث بين الجماعة والوفد بانه جاء انعكاسا للمصلحة والحاجة المتبادلة والتي ادت الى طمس العداوة الكامنة بين الجانبين، فمن ناحية الوفد كان الدافع هو تصوره التقليدي للجماعة بوصفها متراسا في مواجهة اليسار، كما ساعد على ذلك محاولة فؤاد سراج الدين تقوية جناحه اليميني ضد الجناح اليسارى داخل الحزب، وفي المقابل فقد طغى الدافع المتعلق بعودة الجماعة الى الشرعية على كل اعتبار اخر . وان كان الامر لم يستمر طويلا^(١٨٤) .

وكانت هذه مناسبة اخرى للقصر لى يستقطب الاخوان مرة اخرى في مواجهة الوفد، فيروى طارق البشرى (ان وصول الوفد الى الحكم كان مثيرا لخوف الملك ان يستبد حزب الاغلبية البرلمانية من دونه، فوجد من صالحه ان يمحو الخلافات القائمة بينه وبين جماعة الاخوان احياء لهذه

القوى ورغبة في الاستفادة منها^(١٨٥). وعن دور القصر في اختيار المرشد الجديد يقول (لقد عملت الرأى على ان تستغل التنافس داخل الجماعة بين المرشحين للزعامة ليستطيع ان يفرض عليها مرشدا يضمن وجوده تحسسين العلاقات مع السراى ثم نصياح الجماعة لها فى تنفيذ اهدافها . وكان حسين الهضيبي هو الرجل الذى ايد الملك تولية منصب الارشاد لانه فضلا عن الصفات السابقة كان متزوجا من شقيقة ناظر الخاصة الملكية وكان على علاقات عائلية وشخصية وثيقة ببعض العائلات الثرية المقربة من الملك .. ويقال ان الملك طلب اليه تطهير الجماعة من العناصر الثورية واتخاذ خطة المهادنة والسلام مع الانجليز، كما ذكره بوعد حسن البنا للقصر فى ١٩٤٨ من ان تتخذ الجماعة خط المعاداة للشيوعية اذا الغى الملك قرار حلها..)^(١٨٦)

وفى المقابل يشير عبدالعظيم رمضان (يبدو ان مجال التنازل من جانب الاخوان الى الشرعية تمثل فى تعيين مرشد جديد يحظى برضاء الملك وتأييده)^(١٨٧)

على هذا النحو دخلت الجماعة عهدا جديدا بتولى الهضيبي منصب المرشد العام لها . وبدأت الخلافات مع التنظيم السرى بالتحديد . وقد عمل المرشد الجديد على ابعاد الكثير من الاعضاء القدامى ذوى الاتجاهات المعارضة له داخل الجماعة واختار اعوانه من اصحاب المناصب القانونية والقضائية فى الجماعة من ذوى الميول المعتدلة . واجريت تعديلات فى قيادة الجهاز السرى ابعد فيها صالح عشاوى والمرتبطون به ويشير طارق البشرى (تحت السطح اخذت الخلافات تنمو بين الاتجاه الذى يؤيد سياسة الهضيبي ويدافع عنها وبين من كانوا يعتبرون انفسهم احق بالزعامة)^(١٨٨). ولم يكن الهضيبي طرفا وحيدا فى هذا الصراع، كما يشير عبد العظيم رمضان، اما فى مواجهة التنظيم السرى، فقد كانت تؤيده غالبية قيادات الهيئة التأسيسية الذين القوا على عاتق التنظيم السرى مسئولية النكبات التى لحقت بالجماعة وبالتالى فان سياسة الهضيبي تجاه القصر والنضال الوطنى والعنف لم تكن سياسته وحده بل تشترك فيها هذه القيادات معه^(١٨٩). وكان من

الطبيعى ان يترتب على هذا العداء من الهضيبي وقيادات التنظيم الخاص (*) وعلى راسها السندى ان يفقد الهضيبي سيطرته على التنظيم السرى، وان يدخل فى مواجهة معه غير معلنة، وهناك بعض الامثلة البارزة . التى حاول فيها المرشد العام التوصل من اعمال العنف التى يقوم بها هذا الجهاز . ويروى طارق البشرى انه عندما عين الملك حافظ عفيفى باشا رئيسا للديوان الملكى - كجزء من سياسة لاجهاض الحركة الشعبية بعد إلغاء المعاهدة - اندلعت المظاهرات تهتف ضد الملك وحافظ عفيفى . وهاجمت صحيفة "الدعوة" (والتي كانت تعبر عن اراء القاعدة الجماهيرية من شباب الاخوان المتحمس) رئيس الديوان الجديد، فما كان من سكرتير عام الجماعة عبد الحكيم عابدين الا ان اذاع بيانا نصه " يقرر المركز العام للاخوان المسلمين ان مجلة الدعوة لاتصدر عنه ولا تتطرق بلسانه ولا تمثل سياسته وانها صحيفة شخصية تعبر عن اراء صاحبها، ولاتتقيد دعوة الاخوان المسلمين بمانشر فيها (١٩٠) ويشير اغلب المؤرخين الى ان موقف الهضيبي من العنف ومن الفضال الوطنى تحدد فى اطار علاقته مع الملك وتوزاناته السياسية الجديدة. وفى نفس السياق اعلن الهضيبي لمجلة "الجمهور المصرى" يوم ١٥ اكتوبر ١٩٥١ اى بعد اسبوع واحد من الغاء معاهدة ١٩٣٦، ان اعمال العنف لن تخرج الانجليز من البلاد (١٩١). ووضح معنى القوة التى ينادى بها الاخوان بانها القوة الروحية وليست القوة المادية التى قال انها من اختصاص الحكومة، كما صرح تعليقا على احتجاجات شباب الاخوان وقراراتهم الخاصة بالكفاح العملى والذى رأوا انه قدي أخذ صورا غير مقاطعة الانجليز، ان قرارات الشباب هذه لاتلزم الجماعة ولا قيمة لقرارات تصدر من غير المركز العام للاخوان المسلمين (١٩٢). ومن نفس المنطلق صرح رئيس شعبة الاخوان بالسويس خلال معركة القتال "بانه ليس للاخوان اى نشاط فى حركة المقاومة" وان الانجليز يستطيعون استبدال العداء التقليدى القائم بصداقة انسانية مع مصر . ويشير طارق البشرى الى ان الهضيبي اوضح بعد ذلك لصحيفة " المصرى " موقفه من المسالة الوطنية بما يعنى ان

(*) فى ذلك الوقت كان على رأس النظام الخاص عبد الرحمن السندى يعاونه اربعة هم احمد حسين، مصطفى مشهور، ومحمود الصباغ، واحمد زكى وقد جرى الصراع بين هذه المجموعة وبين الهضيبي واعتبر السندى ان هذا الجهاز هو خلاصة الجماعة ولا يمكن الغاؤه .

الاخوان وان لم يقبلوا المفاوضة مع الانجليز في مبدأ الجلاء فهم يقبلونه بالنسبة الى طريقة تنفيذ الجلاء وتحديد مدته . وفي ذات الوقت ابدأى موافقته على اشتراك مصر في نظام دفاعي او اقليمي مع بريطانيا بعد تحقيق الجلاء (١٩٣).

ولكن رغم هذه المواقف المناهضة للعنف من جانب المرشد العلم الا ان التنظيم السري بقي قائما، وتعلق عبد العظيم رمضان على ذلك بأن تعذر حل التنظيم السري يرجع الى ارتباطه بفكرة الجهاد من جهة ولطبيعته الخاصة التي تجعله مما يخشى بأسه من جهة اخرى (١٩٤). ويفصل في هذا الراى بان الهضيبي كون لجنة للتوصل الى حل وسط بشأن النظام الخاص لازالة الثنائية بينه وبين النظام العام للجماعة وذلك عن طريق ادماج الاسر التي تنتمى الى التنظيمين في قسم واحد يسمى باسم "قسم الأسر". ولكن رغم ذلك بقيت مسألة الأسلحة الموجودة لدى الجهاز الخاص كما هي ولم يكن في وسع اللجنة التي شكلها الهضيبي ان تعمل شيئا بصددها . يصل عبد العظيم رمضان من ذلك الى قوله بأن التعديلات التي ادخلتها اللجنة على النظام الخاص لم تكن بذات قيمة كبيرة، اذ بقي التنظيم كاملا سليما وبقي السندى فيه بل عاد الى قيادته بعد فترة، كما زاد عدده تحت فكرة ان زيادة العدد تزيل السرية، وان زادت حدة الثنائية بسبب الخلافات التي استمرت بين الهضيبي وعبدالرحمن السندى (١٩٥). كما يروى احمد عادل كمال ان الفترة التي تلت محنة ١٩٤٨، قدشهدت محاولات جادة لاعادة تشكيل النظام الخاص وكان هو احد قادتها مع احمد زكى وعبد الرحمن السندى (١٩٦). ويؤكد على مشروعية وجود هذا النظام كجناح عسكري للجماعة بقوله (ان نصوص الاسلام صريحة في ان الجهاد في سبيل الله فريضة ماضية الى يوم القيامة والجهاد فرض عين اذا ديس شبر من ارض الاسلام، فكيف ونحن لانجد شبرا حرا من الأرض الاسلام (١٩٧)؟، وقد استمرت هذه المحاولات رغم تصاعد الخلافات الداخلية، ويثير احمد عادل كمال انه بعد قيام الثورة وفي بداية عهدها بدا الإخوان في عملية انشاء نظام خاص جديدا اطلقوا عليه "التنظيم السري " .

رابعاً: أن الضربات المتتالية التي تعرض لها النظام الخاص، بسبب عمليات العنف التي قام بها من قبل السلطة السياسية في مراحل تاريخية مختلفة قد عرضت جماعة الإخوان المسلمين الى كثير من المحن والازمات مما دع اقياداتها العليا الى محاولات كثيرة للتوصل من مسئولياتها عن اعمال هذا النظام، بل والعمل ليس فقط على تحجيمه، وانما على توارى دوره حتى يفسح المجال لنمو الدور السياسى الذى ارادت الجماعة ان تكون له الأسبقية فى المراحل اللاحقة . وربما يكون فى اختباء دور النظام الخاص بعض التفسير لظاهرة بروز جماعات العنف الساسى التى شهدتها الحركة الاسلامية فى العقود الاخيرة..

الهوامش

- ١- د. عفاف لطفى السيد، تجربة مصر الليبرالية ١٩٢٢ - ١٩٣٦، م. س، ص ٣٤٥ - ٣٤٦.
- ٢- أنور الجندى، الإخوان المسلمون فى ميزان الحق، ص ٤٢ .
- ٣- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢، دار الشروق - بيروت ط٢، ١٩٨٣ ص ٥٣ .
- ٤- المرجع السابق، ص ٥٣ .
- ٥- المرجع السابق، ص ٤٤ .
- ٦- المرجع السابق، ص ٦٣ .
- ٧- حسن البناء، مذكرات الدعوة والداعية، م. س، ص ٢٠٦ .
- ٨- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر، م. س، ص ٥٩ - ٦٠ .
- ٩- د. عفاف لطفى السيد، تجربة مصر الليبرالية ١٩٢٢ - ١٩٣٦، م. س ص ٣٥٢ .
تشير عفاف لطفى السيد إلى ان هذا الرقم أثار تحدياً من جانب خصوم الإخوان الذين كانوا يقدرون عدد اعضائها بمائتى الف، ولكنها تعلق على ذلك بقولها أنه لما كان كثير من الإخوان ينتمون إلى خلايا سرية وآخرون مكفون بالتغلغل فى كثير من التجمعات السياسية ما امكانهم ذلك بقصد تقويضها من الداخل فكان من المستحيل معرفة الأرقام الصحيحة .
- ١٠- Abdel Moneim said and manfred Wwenner Modern Is lamic Reform Movem
Movem ents : The Mus Lim Brotherhood in Cont empoory Egypt: "The midle Cast
Jornal" 36 (3) ete (PP 336 - 361) p 338 .
- ١١- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر، م. س، ص ٤٦ .
- ١٢- ريتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون، م. س، ص ٥ .
- ١٣- د. عفاف لطفى السيد تجربة مصر الليبرالية ١٩٢٢ - ١٩٣٦، م. س، ص ٣٥٠ - ٣٥١ .
- ١٤- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر، م. س، ص ٦٥ .
- ١٥- د. عفاف لطفى السيد، تجربة مصر الليبرالية ١٩٢٢ - ١٩٣٦، م. س، ص ٣٤٨ .
- ١٦- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥ - ١٩٢٥، ص ٤٥ .
- ١٧- د. عفاف لطفى السيد، تجربة مصر الليبرالية ١٩٢٢ - ١٩٣٦، م. س، ص ٣٤٨ .
- ١٨- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر، م. س، ص ٦٨ .
- ١٩- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر، م. س، ص ٦٨ - ٦٩ .
- ٢٠- المرجع السابق، ص ٦٧ .

- ٢١- د. عفاف لطفى السيد مصر الليبرالية تجربة ١٩٢٢ - ١٩٣٦، م . س، ص ٣٤٨ .
- ٢٢- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر، ١٩٤٥ - ١٩٥٢، م . س، ص ٤٥ .
- ٢٣- ريتشارد ميتشل، الاخوان المسلمون، م . س ص ١١٨ - ١١٩ .
- ٢٤- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر، ١٩٤٥ - ١٩٥٢، م . س، ص ٤٧ .
- ٢٥- المرجع السابق، ص ٤٨ .
- ٢٦- ريتشارد ميتشل، الاخوان المسلمون، م . س، ص ٢ - ٣ .
- ٢٧- د. عفاف لطفى السيد، تجربة مصر الليبرالية ١٩٢٢ - ١٩٣٦، م . س، ص ٣٤٧ .
- ٢٨- المرجع السابق، ص ٣٢٨ .
- ٢٩- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢، م . س ص ٦٦ .
- ٣٠- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر، م . س، ص ٥٤ - ٥٥ .
- ٣١- د. عفاف لطفى السيد، تجربة مصر الليبرالية ١٩٢٢ - ١٩٣٦، م . س، ص ٣٤٩ .
- ٣٢- المرجع السابق، ص ٢٤٨ .
- ٣٣- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر، م . س، ص ٥٨ .
- ٣٤- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢، م . س، ص ٤٩ .
- ٣٥- ريتشارد ميتشل، الاخوان المسلمون، م . س، ص ٦٣ .
- ٣٦- طارق البشرى، م . س، ص ٤٩ .
- ٣٧- ريتشارد ميتشل، الاخوان المسلمون، م . س، ص ٩٩ . وطارق البشرى ، الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢، م . س، ص ٥١ .
- ٣٨- Edward Mortimer : "Faith and power" Qpcit, pp250 - 251
- ٣٩- Ibid: p251
- ٤٠- ريتشارد ميتشل، الاخوان المسلمون، ترجمة عبد السلام رضوان، مكتبة مدبولى ط١ - القاهرة، مايو ١٩٧٧، ص ص ٢١ - ٢٣ .
- ٤١- الإمام الشهيد حسن البناء، مذكرات الدعوة والداعية، المكتب الاسلامى للطباعة والنشر، بيروت ط٤، ١٩٧٩، من ٢٠ .
- ٤٢- ريتشارد ميتشل، الاخوان المسلمون، م . س، ص ٢٤ .
- ٤٣- Edward mortimer. Qpcit, p251
- ٤٤- Ibid , p 252
- ٤٥- ريتشارد ميتشل، الاخوان المسلمون، م . س، ص ٢٩ .
- ٤٠ الإمام الشهيد حسن البناء، مذكرات الدعوة والداعية، م . س، ص ٧١ .
- ٤٧- المرجع السابق، ص ٧٢ .
- ٤٨- المرجع السابق، ص ٧٢ .

- ٤٩- الإمام الشهيد حسن البناء، اسلامنا رسالة المؤتمر الخامس ؛ سلسلة صوت الحق، رقم ٥، دار الاعتصام، القاهرة، ص ١٨ .
- ٥٠- المرجع السابق، ص ١٩ .
- ٥١- Apdal Maneim said and Momfred w . wanner, Modern Islamic Reform Mavement: The Muslim Brother hood in Contemporary Egypt; opcit; p 340.
- ٥٢- د. عفاف لطفى السيد، تجربة مصر الليبرالية، م . س، ص ٣٥ .
- ٥٣- الإمام الشهيد حسن البناء، الرسائل الثلاث دعوتنا، إلى أى شئ تدعو الناس، نحو النور، كتاب الدعوة، دار الطباعة والنشر الاسلامية القاهرة ١٩٧٧ ص ٨٣ - ٨٤ .
- ٥٤- المرجع السابق، ص ٨٤ .
- ٥٥- Jahn l. Espasito. opcit, p78.
- ٥٦- Ibidi p79 .
- ٥٧- الإمام الشهيد حسن البناء، الرسائل الثلاث، م . س، ص ٥٨ .
- ٥٨- فريد عبد الخالق، الأخوان المسلمون فى ميزان الحق، دار الصحوة للنشر، القاهرة ١٩٨٧، ص ٢٤٧ .
- ٥٩- Jahn L.Espasico Islam in Transition, opcit, pp su - ss .
- ٦٠- المرجع السابق، ص ٢٤٣ .
- ٦١- المرجع السابق، ص ٢٤٦ .
- ٦٢- فى رسالته " دعوتنا" يقول البنا "ووسائل الدعاية الان غيرها بالأمس فقد كانت الأمس كلمة فى خطبة أو اجتماع أو كلمة تكتب فى رسالة أو خطاب، أما الان فنششرات ومجلات وجرائد ورسالات ومسارح (وخيالات) وحاك ومذيع، وقد سهل ذلك كله سبل الوصول إلى قلوب الناس جميعهم نساء ورجالا فى بيوتهم ومتاجرهم ومصانعهم ومزارعهم، لهذا كله كان من واجب اهل الدعوة أن يحسنوا تلك الوسائل جميعا حتى يلتى عملهم بثمرته المطلوبة" . فى الرسائل الثلاث، ص ١٠ - ١١ .
- ٦٤- الإمام الشهيد حسن البناء، الرسائل الثلاث، م . س، ص ١١ - ١٢ .
- ٦٥- المرجع السابق، ص ٩٧ - ٨٩ .
- ٦٦- المرجع السابق، ص ٩٩ .
- ٦٧- الإمام الشهيد حسن البناء، رسالة المؤتمر الخامس، م . س، ص ٤٩ - ٥٠ .
- ٦٨- المرجع السابق، ص ٥٠ .
- ٦٩- حسن البناء، الرسائل الثلاث، م . س، ص (ى) .
- ٧٠- المرجع السابق، ص ١٦ .
- ٧١- المرجع السابق، ص ٢١ .
- ٧٢- المرجع السابق، ص ١٩ .
- ٧٣- المرجع السابق، ص ٥٩ .

- ٧٤- الإمام الشهيد حسن البناء، رسالة المؤتمر الخامس، م . س، ص ٤٧ - ٤٨ .
- ٧٥- المرجع السابق، ص ٣٩ - ٤٠ .
- ٧٦- المرجع السابق، ص ٢٢ .
- ٧٧- المرجع السابق، ص ٥١ - ٥٢ .
- ٧٨- المرجع السابق، ص ٤٠ .
- ٧٩- المرجع السابق، ص ٥٤ .
- ٨٠- الإمام الشهيد حسن البناء، مذكرات الدعوة والداعية، م . س، ص ١٤١ .
- ٨١- الإمام الشهيد حسن البناء، الرسائل الثلاث، م . س، ص ٨٩ .
- ٨٢- الإمام الشهيد حسن البناء، مذكرات الدعوة والداعية، م . س، ص ١٤٣ .
- ٨٣- المرجع السابق، ص ١٤٣ .
- ٨٤- الإمام الشهيد حسن البناء، الرسائل الثلاث، ص ٦٠ .
- ٨٥- المرجع السابق، ص ٦٠ .
- ٨٦- المرجع السابق، ص ٦١ .
- ٨٧- انظر :
- عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الاسلامي مقارنا بالقانون الوضعي (القاهرة، دار التراث، ١٩٧٨) .
- عبد القادر عودة، الاسلام، بين جهل أبنائه وعجز علمائه (القاهرة دار الكتاب العربي، ١٩٥١) .
- عبد القادر عودة، المال والحكم في الاسلام، (القاهرة، المختار الاسلامي) ط ٥ ١٩٧٧ .
- ٨٩- المرجع السابق، ص ١١٥ .
- ٩٠- Assaf Hussain "Islamic movements in Egypt, paieistan Iran" . op cit p 9 .
- ٩١- Jahn esposito, "Islam in Tran sition" opcit, p123
- ٩٢- Yvonne yasbeck "The Quranic Justification par an jslamic Rev alurion : The View of sayyid Qutb" . The Middle East Journal v . I (37); Winter 1983 : (ppiu - 29),p17
- ٩٤- Yvonne yasbeck Haddad "The Quranic justificatio" ap pp 15-19
- ٩٥- د محمد احمد خلف الله . الصحوة الاسلامية في مصر، في "الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٧، صص (٣٥ - ٩٩)، ص ٦١ .
- ٩٦- سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، الطبعة الحادية عشرة، ١٩٨٧ ص ٤٥ - ٤٦ .
- ٩٧- سيد قطب معالم في الطريق، م . س، ص ١٢٠، انظر ايضا باب "جنسية المسلم وعقيدته"، نفس المرجع السابق، ص ص ١٤٩ - ١٦١ .
- ٩٨- المرجع السابق، ص ٥٩ .

- ٩٩- المرجع السابق، ص ٥٩ .
- ٩٩- yvonnr Yasbeck Haddad "the Qu ananic Jusification opcit piz
- ١٠٠- سيد قطب، معالم في الطريق، م . س . س، ص ١١٨ .
- ١٠١- المرجع السابق، ص ١٤١ .
- ١٠٢- المرجع السابق، ص ١٤٣ .
- ١٠٣- المرجع السابق، ص ١٢١، وراجع ايضا كتابه "المستقبل لهذا الدين" .
- ١٠٤- فريد عبد الخالق، الأخوان المسلمون في ميزان الحق، م . س، ص ١٠٩ .
- ١٠٥- Tarch Islamic and Jacquelin . Jsmail Government and Polities in Jslam Great Britain Frances pinter (publis hers) pnted 1985 - pp 115 - 111
- ١٠٦- سيد قطب، معالم في الطريق، م . س، ص ١٠ .
- ١٠٧- المرجع السابق، ص ٢١ .
- ١٠٨- المرجع السابق، ص ٩٨ .
- ١٠٩- المرجع السابق، ص ٩٩ - ١٠١ .
- ١١٠- المرجع السابق، ص ٢٢ .
- ١١١- المرجع السابق، ص ٥٤ .
- ١١٢- المرجع السابق، ص ٣٨ .
- ١١٣- Tarch Jsmail and Jacqueline s . Jsmail government and Polities in Jslam op cit pp 111 - 112
- ١١٤- سيد قطب، معالم في الطريق، م . س، ص ١٣٥ .
- ١١٥- المرجع السابق، ص ١٣٦ .
- ١١٦- المرجع السابق، ص ١٠٥ .
- ١١٧- المرجع السابق، ص ١٠٥ .
- ١١٨- tarch Jsmail and Jacdeline s . Jsmail government and polities in Jslam op cit pp112 - 113
- ١١٩- سيد قطب، معالم في الطريق، م . س، ص ٩٦ .
- ١٢٠- المرجع السابق، ص ٩٦ .
- ١٢١- حسن اسماعيل الهضيبي، دعاة لا قضاة، كتاب الدعوة، دار الطباعة والنشر الإسلامية، الاسكندرية، ١٩٧٧، ص ٦٤ .
- ١٢٢- المرجع السابق، ص ٦٩ .
- ١٢٣- سيد قطب، معالم في الطريق، م.س، ص ٧٢ .
- ١٢٤- Assaf Hussain Islamic movement in Egypt pakistan and Iran opcit p . 11
- ١٢٥- سيد قطب، معالم في الطريق، م . س، ص ٨٤ .
- ١٢٦- المرجع السابق، ص ٦٥ .

olivier curie le Combat pour Dieu et L'état Islamique chez Sayyid Quatb - ١٢٧
L'inspireur du Radicalisme Islamique 33 (4) Aout L'inspireur du Radicalisme
Islamique 33 (4) Aout 1983 (pp 688 - 705) pp 684 - 688 Ibid . pp 689 - 691 .

المرجع السابق، ص ٧٢ .

١٢٨- المرجع السابق، ص ٧٢ .

١٢٩- Olivier Curie le Combat pour Dieu et l'Etat Islamique chez Sayyid Quatb L'inspireur
du Radicalisme Islamique 33 (4) Aout 1983 (pp 688 - 705) pp 684 - 688 Ibid . pp 689 - 691 .

Ibid p 692 - ١٣١

١٣٢- سيد قطب، معالم في الطريق، م . س، ص ٤٩ .

١٣٣- Olivier Curie le Combat pour Dieu et l'Etat Islamique chez Sayyid Quatb opcit p 296 .

Ibid, pp 696 - 697 - ١٣٤

Ibid, pp 704 . - ١٣٥

١٣٦- حسن البنا، رسالة المؤتمر الخامس . م . س .

١٣٧- حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، م . س ص ١٠٨ .

١٣٨- د . عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون، والتنظيم السري، القاهرة، مؤسسة
روزاليوسف . ص ٣٧ .

١٣٩- محمود عبد الحليم، الإخوان المسلمون . أحداث صنعت التاريخ، رؤية من الداخل
الجزء الأول ١٩٢٨ - ١٩٤٨، دار الدعوة الاسكندرية ١٩٨١، ص ٢٥٨ .

١٤٠- د . عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون، التنظيم السري . م . س ص ٥٢ .

١٤١- حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية . م . س، ص ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٣، ٢٤٦ .

١٤٢- محمد شوقي زكي، الإخوان المسلمون والمجتمع المصري، القاهرة مكتبة وهبه
١٩٥٤ .

١٤٣- محمد شوقي زكي، الإخوان المسلمون والمجتمع المصري، القاهرة مكتبة وهبه
١٩٥٤ .

١٤٣- د . عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السري . م . س ص ٤٤ .

١٤٤- المرجع السابق، ص ٥٤ .

١٤٥- محمد زكي شوقي، الإخوان المسلمون والمجتمع المصري، م . س ص ٤ .

١٤٦- د . عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السري . م . س، ص ٤٨ - ٤٩ .

١٤٧- المرجع السابق، ص ٤٩ .

١٤٨- المرجع السابق، ص ٥٢ .

- ١٤٩- المرجع السابق، ص ١٢٩ .
- ١٥٠- المرجع السابق، ص ١٢٩ .
- ١٥١- ريتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون، م . س، ص ١٠٠ .
- ١٥٢- المرجع السابق، ص ١٠٠ .
- ١٥٣- د. عبد العظيم رمضان ، الإخوان المسلمون والتنظيم السرى، ص ٦٢ .
- ١٥٤- المرجع ص ٧٣ .
- ١٥٥- قضية مقتل النقراشى باشا، شهادة عبد الرحمن عمار بك فى المرجع السابق، ص ٨٣ .
- ١٥٦- د. عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السرى، م . س، ص ٦٧ .
- ١٥٧- لطفى عثمان، قضية مقتل النقراشى باشا من سلسلة المحاكمات التاريخية الكبرى، يناير، ١٩٥٥ .
- ١٥٨- د . عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السرى، م . س، ص ٧١ .
- ١٥٩- د . عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السرى، م . س، ص ٧٦ .
- ١٦٠- أحمد عادل كمال، النقط فوق الحروف، م . س، ص ١٧٣ - ١٧٦ . وريتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون، م . س، ص ١١٦ .
- ١٦١- د. عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السرى، م . س، ص ٧٥ .
- ريتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون، م . س، ص ١٠٨ .
- أحمد عادل كمال، النقط فوق الحروف، م . س، ص ١٨٣ - ١٨٤ .
- ١٦٢- ريتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون، م . س، ص ١٠٤ ، ١٠٩ .
- ١٦٣- المرجع السابق، ص ١١٤ وأحمد عادل كمال، النقط فوق الحروف، م . س، ص ١٦٤- د. عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السرى، م . س، ص ٨٣ .
- أحمد عادل كمال، النقط فوق الحروف، م . س، ص ٢٣٤ .
- ١٦٥- المرجع السابق، ص ١٩٨ .
- ١٦٦- ريتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون، م . س، ص ١١٠ - ١١٤ .
- ١٦٧- د. عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السرى، م . س، ص ٧٧ .
- ١٦٨- المرجع السابق، م . س، ص ٨٢ .
- ١٦٩- أحمد عادل، الإخوان المسلمون، النقط فوق الحروف، م . س، ص ١٤٩ .
- ١٧٠- المرجع السابق، ١٥٠ .
- ١٧١- المرجع السابق، ص ١٧٦ - ١٧٧ .
- ١٧٢- ريتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون، م . س، ص .
- ١٧٣- المرجع السابق، ص ١١٥ .
- ١٧٤- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر، م . س، ص ٣٦٨ .
- ١٧٥- أسحق موسى الحسينى، الإخوان المسلمون، م . س، ص ١١٤ .
- ١٧٦- ريتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون، م . س، ص ١ .

- ١٧٧- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر، م . س، ص ٣٦٩ ز
- ١٧٨ - ريتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون، م . س ص ١٤١ .
- ١٧٩- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر، م . س ص ٣٦٩ .
- ١٨٠- ريتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون م . س، ص ١٤٦ .
- ١٨١- د. عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السرى، م . س، ص ٩٥ ز
- ١٨٢- المرجع السابق، ص .
- ١٨٤- ريتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون، م . س، ص ٣٧٠ .
- ١٨٦- المرجع السابق، ص ص ٣٧٠ - ٣٧١ .
- وانظر أيضا موسى الحسينى، الإخوان المسلمون، م . س، ص ١٢١ - ١٢٢ .
- ١٨٧- د . عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السرى م . س، ص ٩٢ - ٩٤
- ١٨٨- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر، م . س، ص ٣٧٢ .
- ١٨٩- د. عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السرى، م . س، ص ٩٥ - ٩٦
- ١٩٠- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر، م . س، ص ٣٧٤ .
- ١٩١- د. عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السرى، م . س، ص ١٩٤ .
- ١٩٢- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر، م . س، ص ٣٧٥ .
- ١٩٣- المرجع السابق، ص ٣٧٦ - ٣٧٧ .
- ١٩٤- د. عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السرى م . س، ص ٩٨ .
- ١٩٥- المرجع السابق، ص ٩٩ .
- ١٩٦- أحمد عادل كمال، النقط فوق الحروف الإخوان المسلمون والنظام الخاص م . س، ص ٢٥٩
- ١٩٧- المرجع السابق، ص ٢٦٣ .
- ١٩٨- المرجع السابق، ص ٢٩٠ .

الفصل الثالث

الجماعات الراديكالية والعنف السياسى

مقدمة

إذا كانت أى ظاهرة سياسية يمكن تفسيرها من خلال المحيط السياسى والاجتماعى والثقافى الذى تولد فيه، والذى تحدده اللحظة التاريخية، التى يمر بها المجتمع . فإن ظهور جماعات العنف السياسى ذات الطابع "الدينى" (الإسلامى) ارتبط إلى حد كبير بالمرحلة السياسية والاجتماعية التى مرت بها مصر خلال السبعينات، وهو العقد الذى شهد ميلاد أبرز جماعة اسلامية منظمة خارج نطاق الإخوان ممثلة فى جماعة شباب محمد أو ما عرفت باسم "الفنية العسكرية"، وبعدها بسنوات فى ١٩٧٧ ظهرت "جماعة المسلمون" أو التكفير والهجرة، وشهد نفس العام بداية تشكيل تنظيم إسلامى "راديكالى" هو تنظيم الجهاد الذى أعيد بناؤه مرة أخرى فى ١٩٧٩، وكان مسئولا عن أخطر عملية عنف سياسى شهدها تاريخ مصر السياسى الحديث وهو اغتيال الرئيس محمد أنور السادات فى أكتوبر ١٩٨١.

ولعل ما زاد من وزن هذه الجماعات فى تلك الفترة ليس فقط اضطلاعها بأعمال عنف سياسى واجتماعى، وإنما ارتباطها بنمو تيار سياسى إسلامى لا يرتبط بالإخوان، وكان له تواجد مكثف بين جيل الشباب خاصة فى الأوساط الطلابية، وهو ما أبرزته انتخابات اتحادات طلاب الجماعات منذ أواسط السبعينات (١٩٧٥-١٩٧٩)^(٩).

وقد تمثل التحدى الأكبر الذى عبرت عنه جماعات العنف السياسى الإسلامى فى عدم اعترافها بالنظام السياسى والاجتماعى القائم، وسعيها للانقلاب عليه من خلال العنف من ناحية، وفى الخلفية الاجتماعية لغالبية أعضائها والتى جاءت معظمها من أبناء الطبقات الوسطى خاصة من الشباب المتعلم تعليما مدنيا حديثا، وليس أزهريا، مما يعنى إزدياد مظاهر السخط السياسى والاجتماعى لدى جيل جديد، من ناحية أخرى.

فى هذا الإطار قدمت اسهامات عديدة لتفسير ظاهرة الرفض والعنف لدى الجماعات الإسلامية المعاصرة وتحليل أسبابها من خلال السياق السياسى والاجتماعى والتاريخى الذى وجدت فيه، فعلى الصعيد الخارجى

(٩) فى صيف ١٩٧٩ صدر مرسوم رئاسى بحل اتحادات الطلبة وتغيير اللائحة الطلابية.

يبرز التحدى الذى تجد الحضارة الغربية للمجتمعات الأقل تقدما، وهو بعد قديم جديد لتحليل الظاهرة . ويضاف اليه التداعيات التى شهدتها المجتمعات العربية بعد هزيمة ١٩٦٧ والتحدى الذى يشكله الصراع العربى الاسرائيلى على شعوب المنطقة . وعلى الصعيد الداخلى ركزت معظم التفسيرات على قضية "التحديث" بكل أبعادها الاجتماعية والسياسية والثقافية، التى تسود هذه المجتمعات، والتى عرضت النظم السياسية إلى أزمات عديدة مثل أزمات الشرعية، و"الهوية" فضلا عن تعثر التنمية الاقتصادية.

التحدى الخارجى:

ينظر كثير من المحللين إلى ظاهرة العنف لدى الجماعات الإسلامية المعاصرة على أنها جزء من العملية التاريخية التى بدأت منذ أواخر القرن الثامن عشر مع الاحتكاك المباشر بالحضارة الغربية والذى حدث مع مجيء الحملة الفرنسية على مصر عام ١٧٩٨.

هذه العملية التى يصفها جمال حمدان فى عمله الضخم " شخصية مصر " بأنها عملية حضارية تاريخية مركبة ومستمرة، فىرى أن عملية الاحتكاك مع الغرب مرت بثلاث مراحل واضحة، الأولى، هى مرحلة الانبهار الحضارى والانهيار النفسى، فوق تعبيره "فوجئنا بأننا أقزام أمام عمالقة" وكان رد الفعل " مركب نقص " حضاريا شديدا أفقدنا كل ثقة فى تاريخنا وتراثنا وكياننا، ويقيم هذه المرحلة أى المرحلة الأولى - بأنها كانت مرحلة " التقليد المتهافت " فى مراحل عملية الاحتكاك الحضارى مع الغروب . ولكنه يشير إلى أن المرحلة الثانية جاءت فى صورة رد فعل عكسى فيقول " فبعد أن خبرنا ومارسنا دخائل الحضارة الجديدة - زال الانبهار وعادت إلينا بعض الثقة فى أنفسنا وأدركنا فضلنا غير المباشر فى أصول هذه الحضارة " - ويقف جمال حمدان عند هذه المرحلة التى شهدت صورة أكثر تطرفا من الثقة بالذات لتتحول إلى نوع من أنواع الانغلاق على الذات، ويعبر عن ذلك بقوله "ولكن البعض تطرف فطالب بالرجوع إلى الماضى واشتدت الحركات السلفية"، ويعلق على ذلك بقوله " فقد انقلب مركب النقص الحضارى إلى مركب عظمة هو فى الحقيقة مركب نقص مقلوب".

ويطرح جمال حمدان رؤيته حول هذه العملية أى الاحتكاك بالغرب من خلال وصفه للمرحلة الثالثة التى نجتازها والتى يقول فيها " أن المرحلة الثالثة بدأت بسرعة وربما كنا نعيشها اليوم وهى مرحلة " الاتزان " فأدركنا أننا لابد أن نستعير، ولكن استعارة رشيدة، استعارة هضم وتمثيل لا إغراق وذوبان، واستعارة تمالك لا تهالك " (١) .

ومن نفس المنظور يشير "بسكاتورى" إلى أن هذه العملية مثلت رد الفعل الإسلامى على التحدى الحضارى للعالم الغربى والذى مر بمراحل مختلفة بدأت بالإصلاح وانتهت بالعنف ويرى أن المرحلة الأولى كانت مرحلة "الدفاع عن الذات " من خلال التأكيد على امكانية "التوفيق" بين الإسلام وقيم الحضارة الغربية أى إمكانية الوقوف على قدم المساواة . بينما اتسمت المرحلة الأخيرة بالرفض والعنف فى مواجهة هذا التحدى بسبب الاخفاق المتتالى فى ايجاد صيغة للتعامل معه . ويشير بسكاتورى إلى أنه وفق هذا المنظور لعب " الإسلام " دورا محوريا بل قاسما مشتركا فى جميع حركات التحرر الوطنى التى شهدتها المنطقة العربية فى نضالها ضد الاستعمار الغربى، ولعل أقوى مثال على ذلك فى حركة بن بيلل لقيادة الثورة الجزائرية ضد الاستعمار الفرنسى (٢).

ويؤكد "دكمجيان" على نفس المعنى فى تحليله لأسباب انتشار الجماعات الإسلامية الراديكالية التى يرى انها استمرار للمحاولات الإسلامية التى شهدتها القرن الماضى كرد فعل مباشر على التحدى الغربى، والتى كانت أبرزها محاولات جمال الدين الأفغانى على وجه التحديد، ويضيف إليها الاخفاقات التى شهدتها الحقبة الليبرالية فى مصر خاصة فى ترسيخ قيم " العلمانية". ويربط دكمجيان بين هذا العامل وهزيمة ١٩٦٧ التى زادت من قسوة هذا التحدى . ولقد أدت هذه الهزيمة من وجهة نظر "دكمجيان" إلى أزمة شرعية واجهتها أغلب النظم السياسية فى المنطقة كما أبرزت اخفاق الأيديولوجيات السياسية التى تبنتها النخب الحاكمة مثل " الناصرية " و " البعثية" وهو ما ساعد الجماعات الإسلامية المعاصرة على تقديم "الإسلام" كبديل عقائدى لهذه الأيديولوجيات (٣).

وفى دراسته عن "الاحياء السياسى الإسلامى، دراسة حالة لمصر" أكد نزيه الأيوبى عن نفس المعنى حيث رأى أن الحركة الإسلامية

المعاصرة وهي رد فعل ثقافي على الأيديولوجيات المنقولة من الغرب مثل " الماركسية" و"الاشتراكية" وغيرها لأن " الإسلام" ظل محددًا أساسيًا في ثقافة الشعب، كما يربط بين ازدياد عنف الرد الإسلامي على التحدي الغربي وبين الأثر النفسي الذي تولد عن هزيمة ١٩٦٧ وهو أثر يرى أن حرب ١٩٧٣ رغم ما حققته من بعض الإنجازات السياسية لم تستطع أن تمحوه، ويرجع ذلك إلى عاملين، الأول، هو عدم أحساس الجماهير بالانتصار الشامل في ١٩٧٣، والآخر، يتمثل في التناقضات السياسية العديدة التي خلفتها الحرب الأخيرة والتي كان أبرزها المعارك التي خاضها النظام مع قوى اليسار بمختلف فصائلها والتي شجعت بدورها على نمو التيار الديني^(٤).

وتتفق هذه التحليلات للبعد الخارجي في تفسير ظاهرة العنف التي احتاجت الحركة الإسلامية المعاصرة مع ما أشار إليه د. سعد الدين إبراهيم في دراساته الهامة عن الجماعات الإسلامية " الراديكالية"، إذ رأى التحديات الخارجية وأبرزها هزيمة ١٩٦٧ والاختناقات المتتالية للنظم السياسية في اكتساب الولاء الجماهيري إلى جانب الفراغ الأيديولوجي الناتج عن عدم قدرة الأيديولوجيات اليسارية والليبرالية على ترسيخ قيمتها في الثقافة التقليدية للمجتمع قد أتاحت لجماعات الإسلام السياسي الفرصة لسحب البساط من تحت أقدام جميع القوى السياسية الموجودة^(٥).

التحدي الداخلي:

بالرغم من طرح مداخل عديدة لتحليل ظاهرة العنف لدى الجماعات الإسلامية المعاصرة من زاوية التحدي الداخلي الذي تواجهه أغلب المجتمعات التي في سبيلها للتقدم، فسوف نركز هنا على المدخل الخاص " بالتحديث" فعملية التحديث في معظم بلدان المنطقة ولدت متعثرة وتعرضت لكثير من الأزمات، وأحدثت صراعات داخلية حادة كما نتجت عنها - بسبب الاختناقات المتتالية التي منيت بها - أزمات عديدة بعضها سياسي عانت منه النظم السياسية الحاكمة، مثل أزمة الشرعية، وأزمة الهوية، وغيرها، وبعضها خاص بالمجال الاجتماعي الاقتصادي، فشهدت نفس المجتمعات أزمات عديدة في مجال التنمية . ويرجع كثير من الباحثين السياسية ظهور جماعات العنف الإسلامي إلى فشل النظم السياسية في قيادة عملية التحديث،

ومن ثم ينظر إلى هذه الظاهرة على أنها صورة من صور الرفض لهذا الاخفاق.

يرى مايكل هادسون في دراسته عن "الإسلام والتنمية: الدين والتغير الاجتماعي - السياسي". إن ظاهرة "الاحياء الديني" على المستوى السياسي هي نوع من الارتداد على "التحديث" أو كما يشير إليه "الموند"، و"باول" "بالتمية السلبية" إذ أنه وفقا للمعايير الغربية تعتبر "العلمانية" معيارا أساسيا وجوهريا في عملية "التمية السياسية". وبالتالي فإن الاخفاق في التحول نحو هذا الاتجاه يعد نوعا من أنواع الارتداد على مجمل عملية التتمية من المنظور التحديثي.

وقد تمت اسهامات عديدة من كثير من علماء السياسة^(٦) لتحليل الاشكالية الخاصة بالعلاقة بين "الإسلام" كنظام أساسي للقيم في المجتمعات العربية والإسلامية وبين "العلمانية" كمفهوم أساسي من مفاهيم التتمية السياسية، ورأى البعض امكانية التحول من التقليدية إلى الحداثة من خلال التغيير التدريجي في الاتجاه المعرفي السائد أي الـ "Paradigm" ومن ذلك ما قدمه "دونالد سميث" "Donalde Smith" عن "الإسلام" كدراسة حالة لامكانية التغيير القيمي بما يتوافق واحتياجات المجتمعات العلمانية الحديثة.

وفي دراسته الهامة التي قدمها عام ١٩٦٣ تحت عنوان "سياسيات التغيير الاجتماعي في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا" يشير "مانفريد هالبرن" إلى الأثر المزدوج الذي يمكن أن تحدثه عملية التحديث، فمن ناحية قد يتم ادماج الدين والقيم التقليدية تحت تأثير التحولات الهائلة لعملية التحديث وتحت ضغط متطلبات الطبقة الوسطى "الجديدة" كما يسميها "هالبرن"، والتي يفترض فيها ان تقود عملية التحديث . ولكنه في المقابل يشير إلى أن هناك احتمالا آخر بان تؤدي نفس العملية إلى رد فعل عكسي يفسح المجال لظهور الحركات الاجتماعية الشمولية، التي تعبر من وجهة نظره عن نوع من الاحباط الاجتماعي والنفسي في مواجهة التغييرات التي تستلزمها عملية التحديث . ومن هذا المنظور يرى "هالبرن" أن الحركات الدينية "الشعبوية" كما يصفها هي رد فعل سلفي على عملية التحديث، وأنها من الزاوية الاجتماعية تعبر عن أزمة الطبقة الوسطى^(٧).

وأرجع جيمس بسكاتورى^(٨) أسباب "الاحياء الإسلامى" إلى أزمة التنمية التى شهدتها معظم المجتمعات العربية والإسلامية والتى سببت من وجهة نظره ضغطا على نمط الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية أدى إلى الارتداد إلى الرموز التقليدية فى المجتمع وأهمها الرموز الدينية، ويركز بسكاتورى على عملية التحضر "Urbanization" وما أدت إليه من تناقضات حادة بين الريف والمدينة، فيشير إلى أن هذه العملية اتسمت بسرعة التحضر بشكل يكاد يكون عشوائيا، وهو ما ظهر من خلال ارتفاع نسبة الهجرة من الريف إلى المدن مما يشكل ضغطا كثيفا على الأخيرة . وقد أدى ازدياد معدل السكان الحضريين إلى معاناة المدن العربية - والإسلامية من مشكلات اجتماعية بسبب ارتفاع نسبة التضخم خاصة مع تحول معظم المهاجرين الزراعيين من الريف إلى سكان حضريين فقراء يعيشون على هامش هذه المدن فضلا عن الارتباك الذى ظهر على مستوى "القيم" "Values" الحاكمة للمجتمع بسبب التناقض بين القيم الريفية والمدينة، وتختلف الريف عن المدنية . هذه الظروف مجتمعة والتى تثيرها أزمة التنمية أدت إلى ازدياد نسبة الاحباط الاجتماعى سواء بالنسبة للطبقات الاجتماعية الجديدة ذات الأصول الريفية بعد ازدياد طموحها الاجتماعى والسياسى من جراء حياتها فى المدن، أو بالنسبة للطبقة الوسطى المدنية التى شكلت الهجرة الريفية ضغطا عليها . ويسترشد بسكاتورى بما ذهب إليه د. سعد الدين إبراهيم من أن الغالبية العظمى من المنتمين إلى الجماعات الإسلامية تنتمى اجتماعيا إلى أصول ريفية أو تشكل الجيل الأول من مهاجرى الريف الذين ولدوا بالمدن . ويقول حامد أنصارى فى دراسته الميدانية بعنوان " الجهاد الإسلامى فى السياسات المصرية (أن "جماعات الجهاد الإسلامى " كان لها قبول عند الشباب من ذوى الأصول الريفية، والمهاجرين إلى المدن الذين وجدوا أنفسهم فى وضع متدنى فى المجتمع الحضرى)^(٩) .

ويثير "هيردكمجيان" القضية من زاوية أزمة الشرعية^(١٠) التى تعرضت لها معظم النظم السياسية فى المنطقة العربية والإسلامية، فيشير إلى أن عملية بناء "الشرعية" تعتبر واحدة من أهم العوامل فى بناء " الدولة القومية الحديثة" ووفق هذه النظرة اعتبر دكمجيان انتشار الجماعات الإسلامية المعاصرة بمثابة نوع من رد الفعل على اخفاق النخبة السياسية فى

بناء نظام عام يحظى "بالشرعية"^(١١) . ويعزو "بسكاتوري" - في معرض تحليله لأزمة الشرعية - الأسباب إلى الضعف المؤسسي لأغلب هذه النظم والمسئول عن تدنى مستوى أدائها وجعلها تعتمد على مصادر للشرعية تخرج عن اطار العقلانية وتميل إلى المصادر التقليدية وأهمها الدين، وهو ما جعل "الإسلام" في كثير من الأحيان مصدرا أساسيا للشرعية في المجتمع سواء كان لاضفاء الشرعية على النظام أو للتعبير عن المعارضة مثلما ظهر في حركات الاحتجاج الاجتماعي ذات الطابع الديني . ويضيف "بسكاتوري" أزمة "الهوية" أو الانتماء "Idendity Crisis"، الذي يسميها "دانييل بيل" "Daniel Bill" (بالشكل الجديد "للتوحد" الذي يربط حاضر الفرد بالجماعة والتاريخ) . وتنتهي هذه التحليلات إلى القول بأن الجماعات الإسلامية المعاصرة تعبر في أحد جوانبها عن البحث عن الانتماء بالرجوع إلى الماضي والتاريخ^(١٢) . هذه هي بعض المداخل النظرية التي اهتمت بتقديم تفسيرات مختلفة لظاهرة انتشار الجماعات الإسلامية العنيفة على مدى العقدين الأخيرين . وقد ركزت هذه المداخل على العوامل الموضوعية سواء الخارجية أو الداخلية التي ترى أنها ساهمت في تغذية هذه الظاهرة . كما اهتمت بوضعها في اطار سياقها التاريخي والسياسي والاجتماعي والثقافي . ولكن تبقى إلى جانب هذه المداخل والتفسيرات مساحة للعوامل الذاتية الخاصة بالحركة الإسلامية نفسها وبعناصرها المختلفة والتي تشكلت عبر مراحل تطورها التاريخي . وكان لهذه العوامل "الذاتية" بدورها أثر ليس فقط في ظهور الجماعات الراديكالية ولكن في اتسامها بطابع العنف والرفض .

وإذا عدنا هنا إلى سياق تطور الظاهرة في مصر المعاصرة، يمكن القول - امتدادا لما سبق - أن مؤلفات سيد قطب، خاصة كتابيه " في ظلال القرآن، ومعالم في الطريق "، وكان لها دور كبير في التحولات الفكرية والتنظيمية التي طرأت على الحركة الإسلامية والتي أدت بشكل عام إلى تغيير شكل الخريطة الحركية لها وبرز جماعات وتنظيمات جديدة تركز حركتها حول مبدأ "الجهاد الإسلامي" الذي احتل مكانا محوريا من كتابات قطب . وقد ترجم ذلك في شكل عنف سياسي من قبل الجماعات الجديدة بحيث شكلت ظاهرة من أهم الظواهر السياسية والاجتماعية التي شهدتها

المجتمع المصرى فى حقبة السبعينات واستمرت حتى وقتنا الراهن. ومن ناحية أخرى، أدى القمع الذى شهدته جماعة الإخوان المسلمين فى فترة الستينات إلى إبراز أكثر العناصر ثورية وميلا للعنف ورفضاً للتصالح مع النظام . وهى العناصر التى شكلت الخريطة التنظيمية الجديدة للحركة الإسلامية.

وقد كانت الستينات هى الحقبة التى شهدت التشكيل الجينى للجماعات الإسلامية " الراديكالية " . غير أنه بالرغم من نمو هذه الجماعات خارج نطاق جماعة الإخوان المسلمين، إلا أنها ظلت هى الجماعة الأم التى خرجت من تحت عباؤها الجماعات الراديكالية، فأغلب تيارات الجماعات الجديدة كانوا أعضاء فى جماعة الإخوان المسلمين وأمضى الكثيرون منهم فترات طويلة فى السجون بسبب هذا الانتماء، فضلا عن أن كتابات سيد قطب المنظر الإخوانى ظلت فى مقدمة المراجع الفكرية التى تأثرت بها الجماعات الجديدة . وفى ذلك يشير صالح الوردانى فى تأريخه لواقع الحركة الإسلامية فى السبعينات والذى يقدم فيه رؤيته من داخل الحركة الإسلامية أنه (عندما احتوت المعتقلات العناصر الإسلامية مرة أخرى فى منتصف الستينات، وصدر قرار باعتقال كل من سبق اعتقاله بدأت تبرز بين الإسلاميين تيارات جديدة وبدأت مؤشرات الصراع تطفو على السطح بين الجيل القديم والجيل الجديد، الجيل المتمثل فى شيوخ الإخوان وكوادرهم الذين يتمسكون بالخط التقليدى للجماعة الذى وضع أسسه ومعالمه "حسن البنا" والجيل الجديد المتمثل فى الشباب الذين تأثروا بأطروحات سيد قطب وأفكاره التى طرحها فى كتاب "معالم فى الطريق" ولقد كانت تلك هى بداية عملية التفريخ فى الواقع الإسلامى بمصر والتى فرضت نفسها نتيجة للمتغيرات السياسية والاجتماعية التى وقف أمامها الإخوان جامدين رافضين التخلّى عن خطهم التقليدى)^(١٣).

المبحث الأول نشأة الجماعات الراديكالية وتطورها

شهدت سنوات السبعينات ظهور عدد من التنظيمات والجماعات التي تحمل رؤيتها ومنهجها الخاص في التعامل مع الواقع السياسى والاجتماعى، خلافا لما تتبعه جماعة الإخوان المسلمين . ورغم تعدد التنظيمات والجماعات إلا أننا سوف نركز هنا على أهمها وهي "جماعة شباب محمد" - أو الفنية العسكرية - التي كشفت وجودها عام ١٩٧٤ وجماعة "المسلمون" - أو التكفير والهجرة - عام ١٩٧٧، وتنظيم الجهاد عام ١٩٧٩ والذي كان مسئولا عن اغتيال الرئيس السادات في ١٩٨١، ثم أخيرا، "الجماعة الإسلامية".

١ - جماعة الفنية العسكرية:

هي جماعة "شباب محمد" ولكنها عرفت إعلاميا باسم "الفنية العسكرية" بسبب قيامها في ١٩٧٤ بالهجوم على كلية الفنية العسكرية، مما تسبب في مقتل ١١ فردا وجرح ما يقرب من ٢٧ شخصا^(١٤)، في أثناء اجتماع بعض القيادات السياسية المصرية للاستماع إلى خطبة يلقيها رئيس الجمهورية وقتئذ.

وتعد جماعة "الفنية العسكرية" أول محاولة جماعية منظمة لتشكيل تنظيم يعتنق أفراده فكرة "الجهاد" وتهدف إلى قلب نظام الحكم . كما كانت هي أول جماعة تصطدم بالسلطة في عهد الرئيس السادات . ويشير د. سعد الدين ابراهيم إلى أن (الجهاد هو المحدد الاساسى لايدولوجية الجماعة من أجل اقامة الدولة الإسلامية) ويعنى هذا على المستوى الفكرى أن الجامعة تختلف مع العقيدة التي تحكم معظم النظم السياسية العربية القائمة بما فيها مصر، أما على المستوى السياسى، فإن أيديولوجية "الجهاد" تتحول إلى تنظيم يقود بالضرورة إلى الصدام مع السلطة والنخبة الحاكمة لتغيير شكل النظام القائم^(١٥).

وقبل تقديم قراءة لأفكار الجماعة يجدر الإشارة إلى عدد من الملاحظات الهامة:

- ان قيادة الجماعة التي تمثلت في الدكتور صالح سرية الفلسطيني الأصل لعبت دورا محوريا في تشكيل أفكار جماعة الفنية العسكرية وبلورة حركتها السياسية من خلال مؤلفه "رسالة الايمان" وهو كتيب يقع في حوالي ٦٠ صفحة ويعتبر الوثيقة الفكرية الأساسية للجماعة.

- ان جماعة الفنية العسكرية التي تشكلت في بداية السبعينات ليست هي الجماعة الأولى التي ترجمت فكرة "الجهاد الإسلامي" إلى رؤية سياسية واستراتيجية حركية فحسب وانما ظلت هي الأساس الذي تولد عنه تنظيم "الجهاد" بتفريعاته المختلفة الذي ظهر في النصف الثاني من السبعينات رغم التحولات الهيكلية التي طرأت عليه بفعل الواقع السياسي والأمني.

- ان تحليل أفكار الجماعة سواء من خلال "رسالة الايمان" أو كما جاء على لسان أعضائها من واقع محاضر التحقيق التي أجريت معهم أو من خلال الدراسات الاجتماعية التي تناولت الجماعة، تكشف عن وجود نقاط جوهرية حاسمة هي التي صاغت المحددات الفكرية للجماعة، وحددت خطابها السياسي، بل وظلت هي نفس النقاط التي أفكار جميع مجموعات تنظيم "الجهاد" رغم الاختلافات حول بعض التفاصيل أو الجزئيات. وهذه النقاط يمكن تلخيصها في الآتي:

* العداء الشديد للغرب حضاريا وسياسيا والوقوف موقف الخصومة منه.

* تكفير النظم السياسية القائمة وربطها بشكل مباشر بالتبعية للغرب.
* رفض الفلسفتين الرأسمالية والاشتراكية وما يتولد عنهما من نظم سياسية واقتصادية، وطرح "الإسلام" بديلا عنهما.

* اعتبار الصراع العربي الاسرائيلي الذي يكتسب بعدا دينيا باعتباره صراعا بين المسلمين واليهود - من وجهة نظر الجماعة - أحد المحاور الأساسية التي يدور على أرضيتها الصراع مع النظم الحاكمة . وربما ليست مصادفة أن يكون قائد أول جماعة اسلامية راديكالية في مصر فلسطيني الأصل بل وأحد الأعضاء المؤسسين لحركة "فتح" واحد

مسئوليتها العسكرية وبالتالي لعبت شخصية قائد الجماعة "صالح سرية" دورا في التوجيه السياسي لحركتها.

صالح سرية ورسالة الإيمان:

صالح سرية هو مؤسس الجماعة، حاصل على دكتوراه في العلوم، وولد في يافا وهاجر مع أسرته عام ١٩٤٨ إلى العراق، ودرس بالقاهرة ثم التحق بالكلية الحربية بالعراق . انتمى إلى جماعة الإخوان المسلمين قبل أن يرتبط بحزب التحرير الإسلامي تمردا على النهج التقليدي للجماعة في العمل السياسي . وأثناء إقامته بالعراق رفض الاشتراك في حرب ضد الأكراد^(١٦)، وكان على علاقة شخصية بالأكراد نتج عنها اتفاق سرى بينهم مؤداه أن ينضم الأكراد إلى جماعة الإخوان المسلمين في حالة نجاح حركة الإخوان في العراق . وكان صالح سرية قد انضم إلى تشكيلات الإخوان بالعراق حين بلغ من العمر الخامسة عشرة، وكان أحد قيادات الإخوان المسلمين المعلنة في العراق بعد توجيه الضربة للإخوان المسلمين في مصر عام ١٩٦٥، وحرص على محاولة لقلب نظام الحكم في العراق ولكنها فشلت، فهرب منها إلى سوريا حيث أقام مايقرب من العام ثم انتقل بعد ذلك إلى مصر واتصل بقيادات الإخوان المسلمين .. وهو يحمل نفس المنهاج الذي فشل فيه العراق وهو منهاج يعتمد على العمليات العسكرية السرية للوصول إلى السلطة^(١٧)، وقربه ذلك في النهاية من الخط السياسي لحزب التحرير الإسلامي . وقد عرض سرية على بعض كوادر الإخوان الذين خرجوا من السجن استراتيجية حزب التحرير واستطاع صالح سرية أن يحول "طلال الانصاري" - الذي كان قد بدأ في تشكيل جماعة سرية وأصبح يعد من أهم قيادات جماعة الفنية العسكرية - إلى أفكاره^(١٨) . وقد نجح صالح سرية في تشكيل خلايا سرية في القاهرة والاسكندرية عرفت باسم الأسر وكان أغلب أعضائها من طلاب الجامعات.

وتجدر الإشارة إلى أن صالح سرية كان أحد أعضاء الإخوان المسلمين في الأردن، ثم انضم لحزب التحرير الإسلامي، وبعد هزيمة ١٩٦٧ التحق بتنظيمات فلسطينية متعددة كان لها ارتباط ببعض النظم العربية التي أطلق عليها صفة الثورية في هذه المرحلة مثل النظامين العراقي

والليبي^(١٩) . ولاشك أن التجربة السياسية لصالح سرية لعبت دورا كبيرا في تشكيل أفكاره وتوجيهها سياسيا خاصة في ظل واقع الاحتلال الاسرائيلي الذي عانى منه بشكل مباشر بصفته فلسطينيا.

كما أن الانتماء السابق لجماعة الإخوان جعل كثيرا من الباحثين يؤكدون على الصلة بين جماعة الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية الراديكالية، ومن ذلك يشير د. سعد الدين إبراهيم في تعليقه على جماعة الفنية العسكرية (ان هذه الجماعة تأتي ضمن الجماعات المتعددة التي بدأت تنمو تحت أسماء عديدة منذ الستينات وكثير من هذه الجماعات ومن ضمنها هذه الجماعة لها صلة مباشرة أو غير مباشرة بجماعة الإخوان المسلمين)^(٢٠)، ويضيف (ان جماعة الفنية العسكرية قد تأثرت من الناحية الفكرية بكتابات الإخوان خاصة حسن البنا وسيد قطب إلى جانب اثنين آخرين كان لهما تأثير بارز على تشكيل أفكارهم أحدهما باكستاني هو أبو الأعلى المودودي والثاني إيراني هو علي شريعاني)^(٢١).

إيديولوجية الجماعة:

تعتبر إيديولوجية الجماعة إلى حد كبير انعكاسا لأفكار مؤسسها، وقد بلور صالح سرية أفكاره حول عدة محاور أساسية يحدد من خلالها موقف الجماعة من نظم الحكم القائمة وأسلوب مواجهتها، كما يطرح في المقابل رؤيته حول الدولة الإسلامية.

تصف "رسالة الإيمان" نظام الحكم القائم بقولها (إن الحكم القائم في جميع بلاد الإسلام هو حكم كافر، فلا شك في ذلك)^(٢٢) ويستند في ذلك إلى قاعدة "غلبة الأحكام" التي يصل من خلالها إلى تكفير الدولة فيقول (دار الإسلام عند الفقهاء هي الدار التي تكون فيها كلمة الله هي العليا ويحكم فيها بما أنزل الله حتى ولو كان كل سكانها من الكافرين)، ويدلل على ذلك بأنه حين "فتحت" مصر أصبحت دار إسلام مع أن سكانها كانوا كافرين . ودار الحرب عند سرية (هي الدار التي تكون فيها كلمة الكفر هي العليا ولا يحكم فيها بما أنزل الله ولو كان كل سكانها من المسلمين)^(٢٣)

ومن هنا، فإن السبيل لتغيير الحكم (الكافر) عند سرية هو "الجهاد" (فالجهاد لتغيير هذه الحكومات وإقامة الدولة الإسلامية فرض عين على كل

مسلم ومسلمة لأن الجهاد ماض إلى يوم القيامة^(٢٤)، والجهاد (هو الطريق لاقامة الدولة الإسلامية لأنه لا يجوز موالاة الكفار والأنظمة الكافرة)^(٢٥).

وقد ترتب على ذلك تحديد موقف الجماعة من قضيتين أساسيتين تتعلقان بشكل الحكم وهما قضيتا " الديمقراطية " و " الحزبية " اللتين تتخذ " رسالة الايمان " منهما موقفا رافضا، فعن الديمقراطية يقول سرية فى رسالته (أن الديمقراطية منهاج للحياة مخالف لمنهاج الإسلام، ففى الديمقراطية أن الشعب هو صاحب السلطة فى التشريع يحل ويحرم ما يشاء فى حين أن الشعب فى الإسلام لا صلاحية له على تحليل الحرام وتحريم الحلال، ولو أجمع الشعب كله على ذلك .. وقل مثل ذلك على كل المناهج الأرضية الأخرى)^(٢٦).

وبنفس المنطق يحدد موقفه من التعدد الحزبى فيشير إلى ان (كل من اشترك فى حزب عقائدى فهو كافر لاشك فى كفره، فهذه الأحزاب لها عقائد ومناهج مخالفة لعقائد الإسلام، فمن آمن بها دل على أنه يفضلها على عقائد ومناهج الإسلام وهذا كفر)^(٢٧)، ويقوده ذلك إلى التفرقة بين مايسميه بحزب الله وحزب "الشيطان" فيقول (أصبح واضحا الآن أن هناك حكومات وأحزابا وجماعات كافرة، وفى مقابلها جماعات تعمل لاقامة الدولة الإسلامية هناك إذن حزب الشيطان وحزب الله)^(٢٨).

ويبقى فى مجال الحديث عن الدولة وشكل الحكم، الموقف من مؤسساتها وأجهزتها المختلفة فى مختلف المجالات . وهذه لايرفض سرية التعامل معها بشكل مطلق، وانما يضع حدودا وشروطا على كيفية التعامل معها واستخدامها لتحقيق الهدف الأعلى للجماعة وهو اقامة الدولة الإسلامية . ويلخص سرية هذه الشروط فى ثلاثة، فوفق تعبيره (يجوز للمسلم أن يكون موظفا أو ضابطا أو وزيرا أو حتى رئيسا للدولة فى هذه الدولة الكافرة، ومع ذلك يكون مؤمنا كامل الايمان إذا كان واحدا من ثلاثة)^(٢٩):

١- إذا كان واضحا فى عقيدته مصرحا بانه يعمل لاقامة الدولة الإسلامية .. ففى الدولة التى تسير على النظام الديمقراطى، إذا تكونت جماعة اسلامية أو حزب إسلامى جاز له المساهمة صراحة بالانتخابات ودخول البرلمان والمشاركة فى الوزارات إذا كان صريحا بأن يسعى عن هذا الطريق للوصول إلى السلطة وتحويل الدولة إلى دولة اسلامية.

٢- إذا كان العن غير ممكن، يجوز للشخص أن يدخل مختلف اختصاصات الدولة بأمر من الجماعة الإسلامية ويستغل منصبه لمساعدة هذه للحصول على السلطة أو التخفيف عنها في حالة المحن ولا مانع أن يصبح وزيرا حتى مع حكم طاغية.

٣- إذا لم يكن في جماعة اسلامية، وقد وطد العزم على أن ينضم إلى الجماعة الإسلامية الحقبة حين يجدها ويستغل منصبه في افادة الإسلام والمسلمين.

والواقع أن هذا الموقف من مؤسسات الدولة لا يخلو من البراجماتية السياسية رغم مضمونه العقائدي نقطة تميز أفكار سرية عن باقي الجماعات الأخرى- كما سيأتى بعد ذلك - والتي ترفض البقاء مع مؤسسات الدولة تحت أية شروط . وربما يعود هذا الموقف المرن - إلى حد ما - الذى يتخذه إلى الطابع الأكثر عصرية لحزب التحرير الإسلامى الذى انتمى اليه.

وإذا كان هذا هو موقف جماعة "الفنية العسكرية" من الدولة ونظام الحكم - كما بدا من أفكار سرية - فما هو موقفها من باقى أفراد المجتمع ؟ . بداية تحكم الجماعة على المجتمعات القائمة بشكل عام بأنها فى مرحلة "جاهلية" (أن المجتمعات كلها مجتمعات جاهلية)^(٣٠)، ولكنها تقف أمام الافراد لتضع معايير للحكم على كفر الفرد . فيتساءل سرية فى رسالة الايمان (إذا ثبت أن هذه الحكومات كافرة وأن هذه المجتمعات جاهلية، فهل كل فرد فيها كافر؟) ^(٣١) فيقرر أن معيار الحكم على فرد هو عدم موالاته للحكومة الكافرة . ولكن الملاحظ أن هذا المعيار فضفاض ويتسم بالعمومية الشديدة بحيث يترك مساحة واسعة للبلبله واصدار أحكام عامة بالكفر على الأفراد، ويتضح ذلك من الأمثلة التى أوردها حول تكفير الأفراد ومنها(كل من ينفذ أوامر الحكومة الكافرة طواعية دون انكار، فهو كافر سواء كان مخبرا أو شرطيا أو ضابطا أو محققا أو قاضيا أو صحفيا ^(٣٢) .. كل فرد من أفراد الشعب رضى بقوانين الدولة ولم ينكرها ووقف موقف اللامبالاة فيها فهو كافر، لأن كل هؤلاء قد فضلوا شريعة البشر على شريعة الله، وهذا كفر لأنهم اتخذوا آلهة من دون الله وحكموا بغير ما أنزل ^(٣٣) .. كل من اعترض على حكم من أحكام الله ولم يرض عنه فهو كافر، وعلى هذا كل من كتب ضد الحدود الشرعية فهو كافر كفرا صريحا مبيحا دم صاحبه وتطلق منه

زوجته ولا يصلى عليه ولا يقبر في مقابر المسلمين ولا يرث ولا يورث (٣٤) .. وينطبق نفس القول على من اتهم الدين بالتخلف والرجعية أو اتهم المتدينين بنفس الأوصاف لأنهم متمسكون بالدين، وأمثال هؤلاء كفار، وينطبق ذلك على كل من يعترض على المظاهر الإسلامية الثابتة كالكتاب والسنة، والذين يعترضون على ملابس السيدات المسلمات المحتشمة وكذلك من يعترضون على تربية اللحية.. (٣٥).

ويمكن ابداء ملاحظتين حول هذا التصنيف الذى قدمه سرية فى "رسالة الايمان" الأولى، أن هذا التصنيف قد يطول كل فرد من أفراد المجتمع لا ينضم إلى جماعة اسلامية أو يعمل على إقامة دولة اسلامية، وبهذا المنطق يصبح غالبية الأفراد كفارا طالما عملوا فى أجهزة الدولة دون هذا الالتزام الذى وضعه سرية . والأخرى، أن الحكم بالكفر على الأفراد لا يفرق بين الشكل والمضمون، فإنكار الكتاب والسنة يتساوى مع انتقاد الملابس (المحتشمة) والاعتراض على اللحية فى الحكم على "كفر" الفرد وإباحة دمه . ومن هنا فإن خطورة الأفكار التى طرحها سرية واعتنتها جماعة الفنية العسكرية تكمن فى تعرضها لمسألة تكفير الأفراد بعدد تكفير الدولة بشكل يقترب من العمومية حتى رغم عدم اعلانها الصريح لقضية "التكفير" التى حكمت سلوك بعض الجماعات الأخرى . مثل "جماعة المسلمون" فالمضمون قد يتقارب فى النهاية رغم اختلاف التفاصيل واختلاف الاستراتيجية الحركية (٣٦).

البديل الإسلامى عند سرية:

يقف سرية موقف الرفض من جميع المذاهب السياسية التى تخرج عن الإطار الإسلامى بكل مايتولد عنها من نظم سياسية واقتصادية واجتماعية، ويقول سرية عن "الاشتراكية" فى رسالة الايمان (الاشتراكية مثل آخر، فالإسلام ينص على أن المال مال الله والناس مستخلفون فيه فليس لهم التصرف فيه إلا وفق ما أمر الله لأنه مال الله بينما ترى الاشتراكية أن المال مال المجتمع والدولة .. فى حين ترى الرأسمالية أن المال ملك الأفراد يتصرفون فيه وفق مايشاؤون ولاحق لأحد حتى الدولة أن تتدخل فى هذه الحرية .. فكل من الاشتراكية والرأسمالية إذن تناقض الإسلام فى أصلها

وليست القضية متوقفة على اقتصاد، إذ أن لكل منهما مبدأ شاملا لجميع أمور الحياة (٣٧).

وفي المقابل لا يطرح سرية تصورا كاملا عن شكل الحكم في الدولة الإسلامية وإنما يكتفى بوضع مبادئ عامة دون تحديد لطبيعة النظام السياسي والاقتصادي وشكله المؤسسي. وفي ذلك يقول سرية (ليس في الإسلام كما توهم كثيرا من الدعاة مكان لنظم جامدة مفصلة لكل العصور، إنما هناك المبادئ التي وردت في الكتاب والسنة فلا يوجد شيء اسمه النظام السياسي الإسلامي والنظام الاقتصادي الإسلامي أو نظام التعليم الإسلامي لأنه لو وجد مثل هذا النظام لأصبح ملزما لكل العصور، ولا يجوز الخروج عليه، وهذا ما لا يقول به مسلم، إنما هناك مبادئ السياسة ومبادئ الاقتصاد .. أي نظام يطبقها فهو نظام إسلامي.. (٣٨).

ويتعرض سرية لنقطتين هامتين فيما يتعلق بشكل الحكم، الأولى، خاصة بطبيعة السلطة، والأخرى، تتعلق بمبدأ الشورى. فحول النقطة الأولى يقول (في السياسة مثلا، لم يضع الإسلام نطاقا محددا لا يجوز الخروج عليه بحيث تحدد شكل الحكومة وسلطاتها وكيفية العلاقة بين هذه السلطات، هل هي مركزية أو لامركزية، بل إن رئيس الدولة نفسه لم ينص الإسلام على طريقة معينة لاختياره) (٣٩). أما عن "الشورى" التي تعتبر أساس الحكم الإسلامي، فلا يضع لها سرية نظاما محددا، وإنما يكتفى بالإشارة إلى أن (الإسلام قرر مبدأ الشورى ولكنه لم يحدد اطلاقا أسلوب الشورى فأى نظام يحقق الشورى فهو نظام إسلامي، ومن يدعى أن هناك مجلسا دائما للشورى كان موجودا في زمن الخلفاء فهو قليل العلم لا يؤيد به) (٤٠).

استراتيجية الجماعة:

قامت استراتيجية الجماعة على أسلوب المواجهة العنيف مع السلطة، ويفسر أحد أفراد الجماعة هذه الاستراتيجية بقوله (كان مفهوم الجهاد في ذلك الوقت يعنى به عملية عسكرية ضد السلطة قبل أن تصطدم السلطة بالجماعة ويصبح مصيرها مثل مصير جماعة الإخوان المسلمين .. هذا إلى جانب بحث الجماعة عن أسلوب سريع يخلصهم من الأوضاع التي يعيش فيها المجتمع وإلى حماسهم للشهادة في سبيل الله..) (٤١).

ورغم اتفاق الجماعة على ضرورة المواجهة مع السلطة، إلا أنه ظهرت لها عدة اتجاهات حول شكل المواجهة وأسلوبها، وأهمها اتجاه يرى اتباع الأسلوب التقليدي للانقلاب العسكرى من خلال الجيش^(٤٢) للوصول إلى السلطة التى ستضمن - وفق رؤية الجماعة - تطبيق الإسلام، وإقامة الدولة الإسلامية . واتجاه آخر رفض هذا الاتجاه الأول ويرى فى المقابل اللجوء إلى أسلوب حرب العصابات ضد مؤسسات الدولة ورموزها^(٤٣).

وقد جاء حادث التصادم مع السلطة الذى قامت به الجماعة فى ١٩٧٤ ترجيحاً للأسلوب الأول رغم تحفظ قائدها صالح سرية على هذا الاتجاه، إذ رأى ضرورة تدعيم فكرة تغلغل الجماعة فى الجيش وتأجيل الصدام مع السلطة لحين اكتمال قوة الجماعة ولكن أعضائها اختلفوا معه حيث كانوا أكثر حماسة للإسراع بالصدام واستخدام الأسلوب العنيف، ووفقاً لرواية أحد أمرائها، فقد قررت الجماعة انتهاز أول فرصة يجتمع فيها الرئيس السادات مع بعض القيادات السياسية والتنفيذية لبدء الصدام ونجح "كارم الأناضولى" وهو أمير مجموعة الفنية العسكرية فى اقناع صالح سرية بأن تكون كلية الفنية العسكرية هى الموقع العسكرى الذى تتخذه الجماعة كمنطلق للعمل . وبالفعل حددت الجماعة وقت الهجوم، باجتماع السادات الخاص بمناقشة ورقة أكتوبر فى مبنى اللجنة المركزية للاتحاد الاشتراكي يوم ١٩ إبريل ١٩٧٤ . وشكلت مجموعة لاقتحام مبنى كلية الفنية العسكرية من ثمانية عشر أخاً بقيادة طلال الأنصارى^{(٤٤)(*)}

وقد كشفت التحقيقات فى هذا الحادث عن وجود جناحين للجماعة أحدهما داخل كلية الفنية العسكرية والآخر فى الجيش منفصل عن الكلية.

الهيكل التنظيمى للجماعة:

كان تنظيم "الفنية العسكرية" يتكون من ثلاث مجموعات كبيرة، لكل مجموعة "أمير" تكون مهمته الاتصال مع الأمير العام للجماعة وتوصيل الأوامر والتعليمات إلى أمراء الخلايا. هذه المجموعات الثلاث هى مجموعة الاسكندرية وأميرها "طلال الأنصارى"، ومجموعة القاهرة وأميرها حسن

(*) انتهى الحادث بسقوط حوالى ٦٠ قتيلًا وجريحًا منهم ستة قتلى من الجماعة وخمس وعشرون جريحًا، وباقي القتلى والجرحى من الجنود والضباط.

الهلاوى، ومجموعة الكلية الفنية العسكرية وأميرها "كارم الأناضولى"، أما الأمير العام للجماعة فكان هو الدكتور صالح سرية.

وكان التنظيم بعد هذه المجموعات الثلاث يتكون من العديد من الخلايا السرية، كل خلية تتكون من حوالى ستة أفراد ولكل خلية أمير يبايعه الأعضاء على السمع والطاعة . ويتسم التنظيم بقدر كبير من السرية، حيث لا يعرف العضو من أعضاء التنظيم أكثر من أعضاء الخلية التى ينتمى إليها . وكان لكل عضو فى التنظيم اسم حركى ويتم الاتصال بين كل خليفة وأخرى عبر قادة الخلايا المنقسمين أيضا إلى خلايا لا يعرف كل عضو بها إلا الأعضاء الذين يتصل بهم^(٤٥) .

أما طريقة التجنيد فكانت تعتمد على وسيلتين أساسيتين، وهما دور العبادة والصدقة وبالتالي فهي تعتبر إلى حد ما مفتوحة العضوية . وتتفق أغلب الدراسات الاجتماعية التى تناولت هذه الجماعة على أن النسبة الغالبة فى عضويتها كانت تأتى من الشباب وخاصة طلاب الجامعات الحديثة وليست الأزهرية . كما أن غالبيتهم يأتون من الطبقة الوسطى، أو بالتحديد الشريحة الدنيا من الطبقة الوسطى والذين ينتمون فى الغالب إلى أصول ريفية أو يشكلون الجيل الأول من مهاجرى الريف الذين استوطنوا المدن^(٤٦).

التشابك التنظيمى :

يصعب الحكم بشكل قاطع على مدى الارتباط العضوى الذى يربط بين الجماعات الإسلامية المختلفة وبينها وبين جماعة الإخوان المسلمين ولكن ما يمكن التأكيد عليه هو وجود نوع من التداخل الشديد بينها . ويظهر ذلك بشكل خاص فيما يتعلق بالعضوية حيث تشهد هذه الجماعات تنقلات عديدة بين أفرادها من جماعة إلى أخرى . ويقول أحد أعضاء جماعة الفنية العسكرية (فى أحد الحوارات التى نشرت فى ندوة مركز البحوث الاجتماعية)، إن جماعة .

الفنية لا تنتمي إلى أية جماعة إسلامية على المستوى التاريخي، لأن لكل جماعة فكرها وأسلوبها الخاص بها، والجماعات الإسلامية التى ظهرت فى

(٤٥) يقترب هذا الشكل التنظيمى من الشكل التنظيمى لتنظيم الجهاد (مجموعة ١٩٧٧ و ١٩٧٩).

الفترة الأخيرة ما هي إلا امتداد لجماعة الفنية العسكرية، وأن جماعة الإخوان المسلمين هي بداية وأساس هذه الحركات، وأن هدف هذه الجماعات واحد وهو إقامة المجتمع الإسلامي^(٤٧).

وتبدو الترجمة العملية لهذا الرأي في انتقال بعض أعضاء الفنية العسكرية بعد اعتقالهم إلى "جماعة المسلمون" التي ظهرت بعد الجماعة الأولى بسنوات قليلة أو إلى تنظيم الجهاد اللاحق لهما. ومن ضمن هذه التحولات المراجعة النقدية الذاتية التي أجراها طلال الأنصاري في السجن وترتب عليها انتقال بعض الكوادر أو الأمراء إلى جماعة (المسلمون) و"التكفير والهجرة"^(٤٨).

ويروى "صالح الورداني" أنه في عام ١٩٧٧ تم القبض على مجموعة جهادية جديدة كان أبرز عناصرها من الذين تم الإفراج عنهم في قضية الفنية العسكرية^(٤٩).

٢- جماعة (المسلمون):

ترتبط نشأة وتطور الجماعة بشخصية مؤسسها وأميرها العام شكري مصطفى. الذي كان عضواً بجماعة الإخوان المسلمين حتى اعتقاله في ١٩٦٥ ولم يفرج عنه إلا في ١٩٧١ حيث بدأ في تشكيل جماعته الجديدة. ويشير البعض إلى أن الأثر الذي تركته سنوات الاعتقال على أفكار شكري مصطفى كان واضحاً ليس فقط من خلال تشدده في أفكاره وفي أسلوب العمل السياسي، وإنما أيضاً في تمرده على منهج الإخوان المسلمين والذي دعاه إلى تكوين جماعة خاصة باسم "جماعة المسلمون" فور خروجه، والتي بدأ الإعداد لها وتجنيد أعضائها منذ وجوده داخل السجن^(٥٠).

تتسم أفكار الجماعة بالسلفية الشديدة، مثل أغلب جماعات الإسلام السياسي المعاصرة، من حيث الاعتماد على القرآن والسنة وليس المذاهب الفقهية المختلفة. وبالتالي، فالإسلام الحقيقي وفق هذه النزعة يكمن في هذين المصدرين. ويشير سعد الدين إبراهيم، إلى أن الجذور الفكرية لهذه الجماعة تشابهت مع "جماعة الفنية العسكرية" من حيث التأثير بأعمال سيد قطب وأبو الأعلى المودودي وعلى شريعاتي وإن كان شكري مصطفى قد تأثر بالإضافة

إلى هؤلاء بفكر الخوارج، وابن تيمية (١٢٦٣ - ١٣٢٨) ومحمد بن عبد الوهاب (آخر القرن الثامن عشر) . وجمال الدين الأفغانى (٥١) . وتتفق أفكار "جماعة المسلمون" - أو "التكفير والهجرة" كما عرفت إعلاميا بعد قيامها فى ١٩٧٧ باختطاف وزير الأوقاف فى ذلك الوقت الشيخ "حسين الذهبى" واغتياله - مع أفكار جماعة الفنية العسكرية خاصة فيما يتعلق بتكفير النظام السياسى وإن كانت تزيد على ذلك تكفيرها لباقى المجتمع . حيث لا ترى الجماعة وفق رؤية أميرها شكرى مصطفى فرقا بين النظام السياسى والمجتمع فى مجموعة، فهما يتساويان فى نظرهما، لأن المجتمع الفاسد يقود إلى نظام فاسد وهو ما يسميه "بالجاهلية الجديدة" وتدور الأفكار الرئيسية للجماعة حول "تكفير المجتمع" الذى يحكمه الطاغوت، أى كل من لم يحكم بما أنزل الله حسب تعريف قائدها . وترتب على تكفير المجتمع والدعوة إلى اعتزاله أسوة بما فعله الرسول حين هاجر من مكة إلى المدينة لتكوين أنصار له، ثم العودة إليه مرة أخرى بعد تشكيل قوة تستطيع إقامة المجتمع المسلم وفى ذلك يقول شكرى مصطفى (.. أن الحركة الإسلامية حين تنشأ تكون قطرة ليس إلا فى بحر الكفر العالمى قوة وخطرة، وإن قصارى هذه القطرة أن تستغل قوة هذا البحر وتياره وترقب عن كذب المتناقضات التى فيه لتجمع نفسها المتفرقة وقوتها المتناهية ثم تقفز القفزة الأولى والأخيرة ..) (٥٢) .

ولأن الجماعة لا تفرق بين الدولة والمجتمع، فقد انعكس ذلك على علاقتها بالمؤسسات القائمة . فقد حكمت عليها جميعا بالكفر وطالبت بلاعتزال الأجهزة الحكومية ومؤسساتها والامتناع عن أداء الخدمة العسكرية أو قبول الوظائف التابعة للدولة . ومقاطعة الصلاة فى المساجد العامة التى تنتشر فيها البدع كما تقول الجماعة . بمعنى آخر كانت أفكار شكرى مصطفى تميل إلى تكفير كل من يخرج عن جماعته أو "جماعة المسلمون" وعلى استراتيجيتها فى الحركة . فإذا كانت "جماعة شباب محمد"، أو "الفنية العسكرية" قد اختارت أسلوب المواجهة العنيفة مع النظام لقلبه وإقامة نظام إسلامى بدلا منه، فإن جماعة (المسلمون) على العكس كان لها استراتيجية مغامرة تتسم بالنفس الطويل لأن الحكم "بالكفر" لم يكن قاصرا على النظام كما تشير الجماعة الأولى، وإنما على المجتمع أيضا . وبالتالي فإن الاستراتيجية

الخاصة "بالانقلاب العسكرى السريع" لم تكن هى الملائمة لأفكار شكرى مصطفى.

وتقوم استراتيجية الجماعة على تحقيق أهدافها من خلال المراحل المختلفة التى تبدأ بتشكيل خلية للجماعة أو "مجتمع صغير من المؤمنين" يكون هو الخطوة الأولى فى سبيل تنفيذ استراتيجية الجماعة^(٥٣) التى تجعلها الجماعة على ثلاث مراحل الأولى هى التبليغ التى يتبها التنظيم حتى تستطيع نشر أفكارها ودعوتها، تليها الهجرة وهى مرحلة ثانية، وفى هذه المرحلة تشغل الجماعة ببناء المجتمع المسلم والتدريب على استخدام السلاح (الذى تصر الجماعة على استخدام لفظ (ركوب الخيل واستخدام السيوف) أسوة بما كان أيام الرسول وتأكيذا على نزعتها السلفية)، وقد مارست الجماعة المرحلتين معا حيث هاجر جزء منها للإقامة بالمنيا منذ ١٩٧٣ فى عزلة عن المجتمع، وتأتى المرحلة الأخيرة حين تخرج الجماعة من عزلتها لتفتح الأراضى "الكافرة" وفق تعبير أعضائها، وتقيم المجتمع الإسلامى. ولعل هذه المرحلية فى استراتيجية "جماعة المسلمون" هى التى جعلت منهجها فى العنف يختلف عن منهج جماعة "الفنية العسكرية". ولذلك فقد قرر أغلب أعضائها فى محاضر التحقيق أن عنف السلطة مع الجماعة هو الذى دفعها للصدام مع النظام فى ١٩٧٧^(٥٤).

٢- الهيكل التنظيمى للجماعة :

لا يختلف الشكل التنظيمى لجماعة (المسلمون) عن مثيله فى الفنية - باستثناء نمط اتخاذ القرارات الذى كان يخضع لهيكلية أشد، فتأخذ جماعة "المسلمون"^(٥٥) بنمط التنظيم الهرمى، وتنقسم إلى مجموعات تتكون مجموعة كل منه أمير إلى ٦ أفراد على رأس كل جماعة أى أنها تأخذ بنظام الخلايا وهو نفس النظام الذى أخذت به جماعة الفنية بحكم كونها من التنظيمات السرية التى تعتبر هذا الشكل التنظيمى هو أنسب الأشكال لتلافى الضربات الأمنية، مع سهولة الانتشار الجغرافى . وكان هناك أمير لكل مجموعة وأمراء لكل حى أو محافظة وكلهم يتبعون الأمير العام شكرى مصطفى . ووفقا لأقوال أعضاء الجماعة فقد كان نفوذ الأمير وسلطانه يتزايد إلى الدرجة التى يصعب معه مشاركته فى اتخاذ القرار، ويرجع البعض منهم ذلك إلى الطبيعة الفكرية للتنظيم والتى تعتمد على اجتهادات الأمير، فيشير

أحد "الأمرء" في حوار معه (أن فكره مستمد من القرآن والسنة والتأمل مع النفس والحوار مع شكري مصطفى .

ويوجد خلاف في أسلوب التجنيد بين الجماعة الأولى وجماعة (المسلمون) حيث يعتمد في الحالة الأخيرة في الغالب على القرابة والعلاقات الشخصية والقرب من الأمير العام، وكما يشير د. سعد الدين إبراهيم فقد اعتمدت الجماعة بصورة أساسية على علاقات "القرابة" وهو ما يعنى أن العضوية كانت أكثر انغلاقاً من جماعة الفنية العسكرية .

وقد بدأ شكري مصطفى هذه المهمة من داخل السجن وبعد إطلاق سراحه في ١٩٧١ بدأ يوسع من دائرة التنظيم، وانتقل إلى أسبوط ثم القاهرة التي كانت مركز التوزيع الجغرافي للجماعة . ولعل أحد تفسيرات هذا التمرکز ترجع إلى طبيعة الأعضاء وأصولهم الاجتماعية حيث كان أغلبهم - وفق ما جاء الدراسات الميدانية عليهم - من الشباب خريجي الجامعات الحديثة وينتمون إلى الطبقة الوسطى أو الشريحة الدنيا من الطبقة الوسطى وأغلبهم من أصول ريفية أي نازحين جدد إلى المدن^(٥٦) . وهذه نتيجة مطابقة للنتائج التي توصلت لها الدراسات التي أجريت على جماعة "الفنية العسكرية" .

٣ - تنظيم الجهاد :

تعود جذور هذا التنظيم إلى جماعة الفنية العسكرية التي تم الكشف عنها في ١٩٧٤ . ويمكن اعتباره إحدى حلقات تطورها التي مرت بمرحلتين، الأولى عام ١٩٧٧، والأخرى عام ١٩٧٩ . وقد تشكل التنظيم الأول على يد اثنين من أعضاء جماعة الفنية هما سالم الرحال وكان طالبا بجماعة الأزهر، وأردني الجنسية * وحسن حلوى بعد أن تمكنا من الهرب أثناء اعتقال أعضاء الجماعة في ١٩٧٤ بتشكيل تنظيم إسلامي جديد باسم "الجهاد" في الإسكندرية . وقد تم الكشف عن هذا التنظيم في أغسطس ١٩٧٧

* ربطت أجهزة الإعلام بين حزب التحرير الإسلامي الأردني الذي تأسس في ١٩٥٢ على يد الشيخ تقي الدين النبهاني وبين تنظيم الرحال الذي تشكل باسم "الجهاد" في ١٩٧٧، وتجدر الإشارة إلى أن مؤسس جماعة "الفنية العسكرية" أو جماعة "شباب محمد" التي انتمى إليها الرحال هو صالح سريّة الأردني الجنسية أيضاً والذي كانت له انتماءات بحزب التحرير الإسلامي .

وتوجيه ضربة أمنية له ^(٥٧) . وقد انتقلت قيادة هذا التنظيم بعد الرحال إلى كمال السعيد حبيب الذى كان قد تخرج فى جامعة القاهرة وكان يبلغ من العمر ٢٤ عاما . أما الآخر فقد شكله محمد عبد السلام فرج (وكان يبلغ وقتها ٢٧ عاما ويشغل وظيفة مهندس كهرباء بإدارة جامعة القاهرة) . وقد انضم فرج فى أوائل عام ١٩٧٨ إلى تنظيم "الجهاد" بالإسكندرية قبل أن تنشئ تنظيما فى القاهرة فى العام التالى أى ١٩٧٩ تحت نفس الاسم . واعتبر عبد السلام فرج مؤسس التنظيم ومنظره حيث كتب كتيباً باسم "الفريضة الغائبة" اعتبر الوثيقة الفكرية الرئيسية للجماعة.

وقد انضمت المجموعة الأولى لتنظيم ١٩٧٧ التى يرأسها كمال السعيد حبيب إلى مجموعة عبد السلام فرج، وبذلك توحد تنظيم "الجهاد" فى ١٩٧٩ من خلال تنظيم فرج وانضم إليه فى العام التالى عبود عبد اللطيف الزمر* (الذى كان فى الثلاثين من عمره وكان ضابطاً برتبة رائد فى المخابرات الحربية أحد أفرع القوات المسلحة) . وقد لعبت هذه الشخصية دوراً هاماً على صعيد العمل الحركى للتنظيم حيث اعتبر عبود هو المخطط الاستراتيجى الذى وضع أهم خطة فى حياة تنظيم "الجهاد" وهى خطة الإطاحة بالنظام وتأسيس "الخلافة الإسلامية" والتى أسفرت فى النهاية عن اغتيال الرئيس أنور السادات فى ٦ أكتوبر ١٩٨١ ^(٥٨) .

ومن المهم الإشارة إلى أن هذا التنظيم خلال السنوات القليلة منذ نهاية السبعينات وحتى أوائل الثمانينات أى حتى قيامه بعملية اغتيال الرئيس، استطاع أن يستقطب قيادات التيار الإسلامى فى صعيد مصر والتى كانت تمارس نشاطها من خلال ما عرف "بالجماعة الإسلامية" التى اضطلعت بالعمل داخل الجماعات خاصة فى محافظات الصعيد، وهو ما جعل بعض الباحثين يشير إلى امتداد نشاط تنظيم "الجهاد" الذى أسسه عبد السلام فرج إلى فرع بالصعيد تزعمه كرم محمد زهرى (وكان طالبا بمعهد الدراسات التعاونية بأسبوط ن ويبلغ من العمر ٢٧ سنة وكان فى ذلك الوقت أحد قادة "الجماعة الإسلامية" ^(٥٩) ومسئولا عن التدريب والتجنيد فى صعيد مصر . وقد بدا هذا التنسيق واضحا من خلال مجلس الشورى الذى شكله تنظيم

* التقى عبود الزمر بعبد السلام فرج عن طريق أحد أعضاء التنظيم من أقاربه وهو طارق عبد الموجود الزمر .

"الجهاد" عام ١٩٨٠ * . وأصبح هذا المجلس هو الهيئة الرئيسية فى التنظيم وكانت له مهام تشريعية وتنفيذية فضلا عن ثلاث لجان فرعية، هى لجنة الإعداد، والدعوة، والاقتصادية .

وقد وافقت قيادات التنظيم (أو أمراءه) كما يطلق عليهم على اختيار الشيخ "عمر عبد الرحمن" (وهو أستاذ ضرير يدرس العلوم الدينية فى فرع جامعة الأزهر بأسىوط وكان يبلغ من العمر ٤٣ عاما) . وتكمن أهمية هذا الاختيار فى الزمر الذى مثله الشيخ عبد الرحمن والذى أراد التنظيم من خلاله أن يسبغ شرعية دينية على عمليات العنف التى يقوم بها وخاصة الاغتيال من خلال الفتاوى التى كان يصدرها الشيخ والتى كان موقعه يخول له حق إصدارها . وبذلك فقد اعتبر الشيخ عمر عبد الرحمن بمثابة أب روحى للتنظيم حيث افتقدت قيادته التنفيذية والفعالية للمؤهلات الشرعية الدينية التى تتيح لها الاجتهاد وإصدار الفتاوى * (٦٠) .

□ الهيكل التنظيمى والتجديد :

لعل الهيكل التنظيمى وأسلوب التجديد يعطى لمحة هامة على طابع تنظيم "الجهاد" وطريقة العمل فيه . فقد كان هيكله التنظيمى يقوم على تشكيل مجموعات صغيرة موزعة جغرافيا على مختلف أنحاء المحافظات، وهو فى ذلك لا يختلف عن أغلب التنظيمات السرية وإن كانت طبيعة العلاقة بين هذه المجموعات وعلاقتها بالقيادة العليا للتنظيم قد سمحت ببعض المرونة فى الحركة بخلاف جماعات أخرى، إذ كان لكل مجموعة من هذه المجموعات الموزعة جغرافيا أمير يدير شئونها ويتخذ القرارات فيها رغم مسئوليته أمام رئيس التنظيم ككل *، وقد كان هذا الهيكل التنظيمى يسمح - على خلاف

* ضم هذا المجلس معظم القيادات التى عرفت بعد ذلك بانتمائها لما عرف "بالجماعة الإسلامية" والتى حاولت أن تبرز استقلاليتها عن تنظيم "الجهاد" خلال سنوات الثمانينات من خلال إصداراتها وأنشطتها المختلفة والعمليات المسلحة التى قامت بها وكان أهم إصدارات هذه الجماعة "ميثاق العمل الإسلامى" .

** أصبح الشيخ عمر عبد الرحمن مفتيا عاما "للجماعة الإسلامية" بعد ذلك .

* كان محمد عبد السلام فرج، أمير الجيزة والقاهرة، عصام درباله وفؤاد الدواليبى مسئولوا عن محافظة المنيا، عاصم عبد الماجد عاصى، وأسامة إبراهيم حافظ وناجح إبراهيم أمراء لأسىوط، وحمدي عبد الرحمن عبد العظيم أمير سوهاج، وطلعت فؤاد قاسم وعلى محمود الشريف أميرين لنجع حمادى وقنا .

الهيكل التنظيمي لجماعة "التكفير والهجرة" - بمساحة أوسع في الحركة واتخاذ القرار والاستقلالية في القيادة وهو شكل يقترب من جماعة "الفنية العسكرية" (٦١). ونفس الشيء ينطبق على عملية التجنيد للأعضاء، فقد اعتبر تنظيم "الجهاد" أقل انغلاقاً من جماعة "التكفير والهجرة" إذ اعتمد التنظيم في بناء قاعدة عضويته على أساليب ثلاثة هي، القرابة، والصداقة، دور العبادة (أى اللقاءات داخل دور العبادة) واستخدامها بشكل متساو ولم يكن هناك تقسيم صارم لتوزيع مسئولية التجنيد حيث كان متاحاً لأي عضو مسئول عن التنظيم القيام بهذه العملية (٦٢)، ويعلق أحد أعضاء تنظيم الجهاد على أسلوب التجنيد بقوله: «إن الفرق الرئيسى بين أسلوب التجنيد فى تنظيم التكفير والهجرة وأسلوب التجنيد فى تنظيم الجهاد أن "التكفير والهجرة" أكثر انتقاءً من "الجهاد" فى عملية اختيار الأعضاء، إذ وضع تنظيم التكفير والهجرة شروطاً صارمة لعضويته، بينما فتح الجهاد الباب واسعاً لدخول أعضاء جدد». ويجيب عبد السلام فرج خلال التحقيقات التى أجريت معه على سؤال خاص بشروط العضوية بقوله (إنه لم تكن هناك أى شروط إلا أن يكون أخاً مسلماً صالحاً ملتزماً ولم يكن مهماً أن يكون عضواً فى جماعة إسلامية أخرى) (٦٣).

ولا شك أن هذا الأسلوب فى تجنيد الأعضاء لتنظيم "الجهاد" يثير قضية التداخل بين الجماعات والتنظيمات الإسلامية المختلفة، إذ أن عضوية الفرد فى التنظيم لم تكن تمنعه من الاتصال بجماعة أخرى. وهو ما ساعد على سهولة انتشار أفكار "الجهاد"، بل وسهولة استقطاب الأعضاء بعكس جماعة "التكفير والهجرة". وإذا تم تتحية عوامل الصداقة والقرابة التى لعبت دوراً محورياً فى تأسيس التنظيم فستجد أن العامل الثالث وهو "العبادة" هو الذى ساهم بشكل حاسم فى توسيع قاعدة العضوية وسرعة الانتشار. ويعزى حامد الأنصارى هذا العامل إلى الزيادة الملحوظة فى عدد المساجد وخاصة المساجد الأهلية التى انتشرت بصورة غير مسبقة منذ سنوات السبعينات، ووفقاً للإحصاءات التى أوردها أنصارى فى دراسته، فقد تضاعف عدد المساجد الأهلية فى الفترة الممتدة من ١٩٧٠ إلى ١٩٨١ (٦٤). وقد أدى ذلك

إلى أمرين أساسيين الأول، فقدان وزارة الأوقاف رقابتها على هذه المساجد،
والآخر، هو نقصان عدد الأئمة من خريجي الأزهر والذين كانوا تقليدياً
يقومون بوظيفة الإمام في المساجد التابعة للوزارة، ومن هنا بدأ يظهر في
العقدين الأخيرين أئمة مستقلون ** لعبوا دوراً هاماً على الصعيد الخطابي في
جذب أنصار للجماعات الراديكالية منها تنظيم "الجهاد" *** . وفي هذا الإطار
فقد اعتبرت هذه المساجد هي أكثر الأماكن ملائمة للتعارف واللقاء والتجنيد
بين أعضاء التنظيم (على سبيل المثال تم التعارف بين عبد السلام فرج منظر
تنظيم "الجهاد" وخالد الإسلامبولي منفذ عملية اغتيال الرئيس السادات في أحد
المساجد الأهلية ببو لاق الدكرور) .

وتحاول الدراسات الاجتماعية التي أجريت على تنظيم "الجهاد" تقديم
تفسير لظاهرة العنف التي أتسم بها، ولقدرته على جذب الأعضاء من قطاع
الشباب المتعلم حديثاً على وجه التحديد، وذلك من خلال البحث في أصولهم
الاجتماعية ودراسة التوزيعات المهنية والجغرافية لأعضاء التنظيم .

فكما يشير د. سعد الدين إبراهيم وحامد أنصاري، فإن الغالبية
العظمى لأعضاء التنظيم لم تأت من النخبة الريفية التقليدية التي تمثل القاعدة
الرئيسية المؤيدة لأي نظام في مصر كما لم تأت من الطبقات العليا أو
المتوسطة، وإنما انتمى معظمهم إلى شريحة خاصة من المجتمع وهي التي
تمثل الشريحة الدنيا من الطبقة الوسطى ذات الوظائف محددة الدخل والتي
تتسم بطابع التذبذب السياسي والقلق ^(١٥) . يضيف د. سعد الدين إبراهيم فيما
يتعلق بالأصول الاجتماعية لأعضاء التنظيم بأنهم من سكان الحضر من ذوي
الأصول الريفية، أو هم يمثلون الجيل الأول من مهاجري الريف إلى المدينة

* ومن أمثلة هذه المساجد، مسجد "عمر بن عبد العزيز" في بولاق الدكرور، ومسجد "النور" في
عين شمس ومسجد "التوحيد" في الهرم ومسجد "الفارابي" في ناهيا، وهذه المساجد أدخلت ضمن ما
يزيد على ٦٥ مسجداً موزعين في مختلف المحافظات تحت سيطرة وزارة الأوقاف بعد حادث
سبتمبر ١٩٨١ .

** برزت أسماء أئمة مثل الشيخ عبد الحميد كشك والشيخ أحمد المحلاوي في الإسكندرية، والشيخ
حافظ سلامة في السويس، كانت لها شعبية كبيرة لدى الجماعات الإسلامية المختلفة .

*** جاء في أغلب روايات أعضاء التنظيم واعترافاتهم في التحقيقات أن أحد الأسباب الرئيسية
للانضمام هو الانطباع والتأثير الذي تتركه الخطب التي تلقىها القيادات المختلفة .

وبالتالى فهم، حديثو الاستيطان فى المدن، ويثير هذا التحليل قضية الصراع القيمى الذى عانى منه هذا الجيل الوافد بين القيم الريفية التقليدية والقيم المدنية الحديثة .

وتأتى الدراسات الخاصة بالتوزيع المهنى والجغرافى لأعضاء التنظيم لتؤكد على المعنى السابق، فالتوزيع الأول يشير إلى أن أكبر نسبة كانت من الطلبة وأدناها من الفلاحين، ومن هنا اعتبرت أغلب الدراسات الاجتماعية أن التنظيم ينتمى إلى الحركات الاجتماعية "الحضرية" (٦٦)، وتفسر الدراسات الخاصة بالتوزيع الجغرافى هذه الظاهرة حيث تشير إلى التركيز الجغرافى للتنظيم كان أكثر كثافة فى صعيد مصر وبالتحديد فى العواصم الريفية، ويرجع ذلك إلى درجة التطور المتأخرة نسبيا فى الصعيد وسيادة الثقافة التقليدية وتأثير العادات والتقاليد فضلا عن السياسة المركزية للحكومة التى لا تساعد على تغيير وتطوير هذه المناطق يضاف إلى ذلك الاتساع الملموس الذى شهدته العقود الأخيرة فى العواصم الريفية مثل أسيوط والمنيا، وفتح جامعات جديدة بها، وهو ما جعلها أكثر عرضة لعوامل الاستقرار الاجتماعى بسبب عوامل التمدين والتحضر السريع .

وتشير نفس الدراسات الميدانية إلى أن أعلى نسبة لتركز الأعضاء بالنسبة للمدن الكبرى، كانت فى المناطق التى يمكن أن يطلق عليها هوامش المدن، وهى ظاهرة ملحوظة فى القاهرة والجيزة حيث التواجد المكثف يقع فى مناطق مثل المطرية، والزيتون وروض الفرج، أى فى الحزام الشمالى الذى يعد من أكثر الأماكن لتجمع معظم المهاجرين وفى الجيزة كان التركيز فى مناطق مشابهة مثل بولاق الدكرور ومنطقة الهرم حيث شهدت هذه المناطق نوعا من التوسع العمرانى العشوائى، فضلا عن تزايد نسبة الهجرة من الريف، وهو ما أدى إلى التكدس السكانى بها وتدنى مستويات المعيشة فيها إلى جانب ما يسميه بعض الباحثين "بالتصادم القيمى" بين قيم الريف والمدنية الذى جسده هذه المناطق الحضرية شبه العشوائية .

□ أيديولوجية تنظيم "الجهاد" :

يعتبر محمد عبد السلام فرج هو المنظر الأول لتنظيم الجهاد . وقد لخص فرج أفكاره حول قيام الدولة الإسلامية وعودة الخلافة في وثيقة بعنوان "الفريضة الغائبة" اعتبرت مرجعا فكريا للتنظيم .

يعتبر "الجهاد" هو القضية المحورية التي صاغ عبد السلام فرج أفكاره حولها وحدد من خلالها استراتيجية التنظيم السياسية، ويبدأ فرج مقدمة "الفريضة الغائبة" بالتتوية إلى خطورة إغفال مبدأ الجهاد فيقول (إن الجهاد في سبيل الله بالرغم من أهميته القصوى وخطورته العظمى على مستقبل هذا الدين فقد أهمله علماء العصر وتجاهلوه بالرغم من علمهم بأنه السبيل الوحيد لعودة ورفع صرح الإسلام من جديد .. والذي لاشك فيه هو أن طواغيت هذه الأراض لن تزول إلا بقوة السيف^(٦٧) .

ويبدأ فرج صياغة أفكاره بتحديد موقفه من الواقع أو ما يسميه "الدار التي نعيش فيها" أي هل هي دار إسلام أو دار حرب، ويشير فرج إلى فتوى الإمام محمد والإمام أبو سيف صاحبي أبي حنيفة بأن حكم الدار تابع للأحكام التي تعلوها، فإن كانت الأحكام التي تعلوها هي أحكام الإسلام (فهي دار إسلام) وإن كانت الأحكام التي تعلوها هي أحكام كفر (فهي دار كفر)^(٦٨) . ثم يظهر مدى تأثير فرج بما كتبه ابن تيمية * في كتابه "الفتاوى" الجزء الرابع (كتاب الجهاد) عندما سئل عن بلد تسمى "ماردين" كانت تحكم بحكم الإسلام

* يسترشد فرج بحديث للرسول يقول (بعثت بالسيف بين يدي الساعة حتى يعبد الله وحده لا شريك له وجعل رزقي تحت ظل رمحي وجعل الذلة والصغار على من خالف أمري ومن تشبه بقوم فهو منهم) .

* مفكر إسلامي عاش في العصر المملوكي (١٢٦٣ - ١٣٢٨) عاش (ابن تيمية) فترة دخول التتار البلاد الإسلامية . ورغم إسلامهم، إلا أنه أصدر فتوى تحكم عليهم "بالردة" وتبيح قتالهم وسلب أموالهم رغم أنهم ينتسبون إلى الإسلام، بدعوة أنهم سلوكوا سلوكا يتناقض مع تعاليم الإسلام، كما أنهم لم يحكموا بشرائعه وإنما حكموا من خلال كتاب وضعوه وأسموه "الباسق" وكان خليطا من مبادئ اليهودية والمسيحية والإسلام بالإضافة إلى أفكار زعيمهم جنكيز خان .

وتعد فتوى ابن تيمية من أهم الأسانيد الفقهية التي يعتمد عليها تيار الجهاد كله في مصر ويطبقها على الواقع وعلى الحكومة، وبدأ ذلك بما كتبه عبد السلام فرج في "الفريضة الغائبة" ص ٣٧٦٧ حيث قال (فلاشك أن "الباسق" أقل جرما من شرائع وضعها = الغرب لا تمت للإسلام بصلة ولا لأي من الشرائع) يقصد بذلك أن الحكومات القائمة تحكم وفق الشرائع الغربية مما يوجب تكفيرها وقتالها .

ثم تولى أمرها أناس أقاموا فيها حكم الكفر، هل هى دار حرب أو سلم؟ فأجاب أن هذه مركب فيها المعنيان، فهى ليست بمنزلة دار السلم التى يجزى أحكام الإسلام ولا بمنزلة دار الحرب التى أهلها كفار، بل هى قسم ثالث يعامل المسلم فيها بما يستحق ويعامل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه^(٦٩).

ويطبق فرج ذلك على الواقع المعاش فيقول (الأحكام التى تعلو المسلمين اليوم هى أحكام الكفر، بل هى قوانين وضعها كفار وسيروا عليها المسلمين .. فبعد ذهاب الخلافة نهائيا فى عام ١٩٢٤ واقتلاع أحكام الإسلام كلها واستبدالها بأحكام وضعها كفار أصبحت حالتهم هى نفس حالة "النتار"^(٧٠).

وبذلك يعقد فرج مقارنة بين النتار وحكام العصر، ويسقط هذا الحكم على النظم القائمة ليبرر تكفيرها والخروج عليها فيقول فى موضوع آخر (فحكام هذا العصر فى ردة عن الإسلام تربوا على موائد الاستعمار سواء الصليبية أو الشيوعية أو الصهيونية .. وإذا كانت الردة عن أصل الدين أعظم من الكفر بأصل الدين فالردة عن شرائعه أعظم من الكفر بأصل الدين، فالردة عن شرائعه أعظم من خروج الخارج الأصلي عن شرائعه^(٧١) . ويصل فرج بذلك إلى ضرورة الخروج على الحاكم استرشادا بفتوى لابن تيميه فى الفتاوى الكبرى باب الجهاد ص ٢٨١ (بأن كل طائفة خرجت عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهر المتواترة فإنه يجب قتالها باتفاق أئمة المسلمين وان تكلمت بالشهادتين) .

هذه الأفكار حول تكفير الحكم والخروج على الحاكم هى التى ترسم استراتيجية فرج فى الحركة السياسية والتى تقوم على العنف لقتال الحاكم وتغيير شكل القائم والتى يصيغها تحت دعوة "الجهاد" واستراتيجية "الجهاد" عند فرج تتحدد وفقا لمعيارين، الأول، هو تحديد العدو القريب والعدو البعيد،

* يستشهد فرج فى هذا الموضوع بقول ابن تيميه ص ٢٩٣ (بأن عقوبة المرتد أعظم من عقوبة الكافر الأصلي من وجوه متعددة منها أن المرتد يقتل بكل حال ولا يضرب عليه حربه ولا تعقد له ذمة بخلاف الكافر الأصلي ومنها أن المرتد يقتل وأن كان عاجزا عن القتال بخلاف الكافر الأصلي الذى ليس هو من أهل القتال فإنه لا يقتل عند كثير العلماء كأبى حنيفة ومالك وأحمد ولهذا كان مذهب الجمهور أن عن أصل الدين أعظم من الكفر بأصل الدين، فالردة عن شرائعه أعظم من الكفر وخروج الخارج الأصلي عن شرائعه ..) .

والآخر، هو القتال كفرض على كل مسلم . فبالنسبة للمعيار الأول يقول فرج (هناك من يقول بأن ميدان الجهاد اليوم هو تحرير القدس كأرض مقدسة والحقيقة أن تحرير الأراضي المقدسة أمر شرعى واجب على كل مسلم ولكن يجب توضيح أن قتال العدو القريب أولى من قتال العدو البعيد .. أن دماء المسلمين التى ستتزف حتى وان تحقق النصر فالسؤال الآن هو هل هذا النصر لصالح الدولة الإسلامية القائمة أم أن هذا النصر هو لصالح الحكم الكافر القائم وهو تثبيت لأركان الدول الخارجة عن شرع الله .. ويضيف إن أساس وجود الاستعمار فى بلاد الإسلام هو هؤلاء الحكام، فالبدء بالقضاء على الاستعمار هو عمل غير مجد وغير مفيد، وما هو إلا مضيعة للوقت) (٧٢) .

ثم يتحدث عن المعيار الثانى بوجوب القتال فيقول .. إن القتال فرض على كل مسلم و "الجهاد" ضد الحكام هو فرض عين (وبالنسبة للأقطار الإسلامية فإن العدو يقيم فى ديارهم بل أصبح العدو يمتلك زمام الأمور وذلك العدو هم هؤلاء الحكام الذين انتزعوا قيادة المسلمين ومن هنا فجهادهم فرض عين) (٧٣) .

ومن هنا يسبغ فرج شرعية دينية على استراتيجيته فى العنف المسلح لمواجهة النظام القائم والحاكم* .

وتتضح استراتيجية فرج السياسية أكثر من خلال تحديد مواقفه من مؤسسات الدولة وأجهزة النظام إلى جانب موقفه من الاستراتيجيات المتبعة من قبل الجماعات الإسلامية الأخرى .

□ موقف فرج من مؤسسات الدولة :

يتخذ فرج فى الفريضة الغائبة موقفا رافضا للتعامل مع كافة مؤسسات وأجهزة الدولة وهو موقف يعتبر أكثر تشددا من الموقف الذى اتخذه صالح سرية منظم جماعة "الفنية العسكرية"، والذى قبل التعامل مع

* اعتمد عبد السلام فرج على فتوى لآين تيميه أصدرها للرد على بعض الأسئلة التى وصفت وجهت إليه والتى فيها غير زعماء المغول بأنهم مؤمنين رغم إيمانهم بوحدة الله وبرسالة محمد لتبرير حركته باغتيال رئيس الدولة فى ١٩٨١ باسم "الجهاد الإسلامى" .

بعض هذه المؤسسات ولكن وفق شروط معينة حددها في "رسالة الإيمان" . ولعل هذا ما جعل استراتيجية تنظيم الجهاد تتخذ طابعا أكثر عنفا حيث "الجهاد" أو "القتال بالمعنى المباشر، يعتبر هو الوسيلة الأساسية لتحقيق الأهداف، وقد ساعد على ذلك النزعة السلفية الشديدة التي اتسمت بها آراء فرج .

فحول إمكانية قيام حزب إسلامي رد عبد السلام فرج على ذلك بقوله (هناك من يقول أن علينا أن نقيم حزبا إسلاميا في قائمة الأحزاب الموجودة، وفي الحقيقة أن هذا يزيد الجمعيات الخيرية لكونه حزبا يتكلم في السياسة بالإضافة إلى ذلك فإن الهدف الذي قام من أجله وهو تحطيم دولة الكفر سوف يكون العمل عن طريق الحزب هو عكسه وهو بناء دولة الكفر، فهم يشاركونهم في الآراء .. ويشترون في عضوية المجالس التشريعية التي تشرع من دون الله) (٧٤) .

وحول العمل في مؤسسات الدولة والقبول بالمناصب العامة يقول فرج (هناك من يقول أن على المسلمين الاجتهاد من أجل الحصول على المناصب فتملاً المراكز بالطبيب المسلم والمهندس المسلم وبذلك النظام الكافر وحده وبدون مجهود ويتكون الحاكم المسلم .. وهذا الكلام بالرغم من أنه لا دليل له من الكتاب والسنة فإن الواقع حائل دون تحقيقه، فمهما وصل الأمر إلى تكوين أطباء مسلمين ومهندسين مسلمين فهم أيضا من بناء الدولة ولن يصل الأمر إلى توصيل أي شخصية مسلمة إلى منصب وزارى إلا إذا كلنت موالية للنظام موالاة كاملة) (٧٥) .

وحول أسلوب "الدعوة" كأستراتيجية للعمل من أجل إقامة الدولة الإسلامية يقول فرج (منهم من يقول إن الطريق لإقامة الدولة الإسلامية هو الدعوة فقط وإقامة قاعدة عريضة وهذا يحقق قيام الدولة الإسلامية بالرغم من أن البعض جعل هذه النقطة أساس تراجعهم عن الجهاد) (٧٦) .

وأخيرا، يحدد فرج موقفه من مبدأ الهجرة واعتزال المجتمع بقوله (.. وهناك من يقول : أن الطريق لإقامة الدولة الإسلامية هو الهجرة إلى بلد آخر وإقامة الدولة هناك ثم العودة مرة أخرى فاتحين) وبعد أن يورد فرج أنواع الهجرة الواردة في السنة فإنه يصل إلى نتيجة يقول فيها (.. إن كل هذه الشطحات، ما نتجت إلا من جراء ترك الأسلوب الصحيح والشرعى

الوحيد لإقامة الدولة الإسلامية . وإذن، فما هو الأسلوب الصحيح ؟ يقول الله تعالى (كتب عليكم القتال وهو كره لكم عسى أن تکرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم)، ويقول سبحانه «وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله»^(٧٧) .. ويؤكد نفس المعنى بقوله (.. هناك من يدعى أننا نعيش في مجتمع مكي مجتهداً في ذلك على رخصة ترك الجهاد في سبيل الله، فإنه لن يضع نفسه في مجتمع مكي لكي يترك فريضة الجهاد، فعليه أن يترك الصوم والصلاة، وأن نأكل الربا لأن الربا لم يحرم إلا في المدنية .. ونحن لسنا في مجتمع مكي ولسنا أيضاً في مجتمع مدني ..)^(٧٨) .

وهذه الآراء تثير ملاحظتين حول استراتيجية فرج السياسية، هي رفض فرج لجميع الاستراتيجيات المتبعة من قبل الجماعات الإسلامية الأخرى بدءاً بجماعة الإخوان (التي قبلت في السنوات الأخيرة التعامل مع مؤسسات الدولة من خلال القنوات السياسية والتشريعية المتاحة فضلاً عن تركيزها على فكرة الدعوة والتربية الدينية كأحد المرتكزات الأساسية في استراتيجيتها) وانتهاء بجماعة "المسلمون" أو "التكفير والهجرة" (والتي رأى زعيمها شكري مصطفى ضرورة الهجرة واعتزال المجتمع حتى يتم غزوه على أيدي الجماعة "المؤمنة")، أما الأخرى، فتؤكد على النظرة الأحادية لفكرة "الجهاد" الذي لا يعتبر فرضاً دينياً فحسب، إنما يعتبر هو الوسيلة الأساسية بل تكاد تكون الوحيدة للتغيير عند فرج وهذه النظرة تقرب استراتيجية فرج من استراتيجية جماعة "الفنية العسكرية" التي كانت ترى ضرورة البدء من تغيير قمة النظام والاستيلاء على السلطة وإعطاء الأولوية للعنف المسلح، وفي المقابل تبعد هذه النظرة استراتيجية فرج عن استراتيجية شكري مصطفى رغم، أن مضمون الأفكار يتقارب، ويعلق حامد أنصاري على ذلك بقوله (إن معظم الأفكار التي عرضت في الفريضة الغائبة تحمل نفس الشكل والمضمون للأفكار التي عرضها شكري مصطفى زعيم التكفير والهجرة مع فرق، وهو أن فرج كان يطلب من اتباعه أن يبادروا بالقتال أي يتبع استراتيجية هجومية، في حين رأى الآخر تأجيل المواجهة لحين الاستعداد "للغزو"^(٧٩) .

يتبقى في مجال قراءة أفكار "فرج" التعرض لموقفه من باقي فئات المجتمع إذ على الرغم مما يبدو في الموقف العام من اختلاف في الرؤى بين

أفكار عبد السلام فرج وأفكار شكري مصطفى زعيم "جماعة المسلمون" حيث يفرق الأول بشكل أساسي بين الدولة والمجتمع، في حين تختفى هذه التفرقة عند الثاني (فالدولة والمجتمع في مرتبة واحدة من الكفر توجب اعتزالها) إلا أنه يصعب وضع حدود فاصلة بين الرؤيتين حيث أن تفرقة فرج بين الدولة والمجتمع لم تمنعه من تكفير بعض فئات هذا الأخير والقول بوجوب قتالها، فحول حكم من "وإلى الحكام" يقول فرج نقلاً عن ابن تيمية (في باب الجهاد ص ٢٩١) .. (وكل من نفر من أمراء العسكر وغير الأمراء، فحكمه حكمهم وفيه من الردة عن شرائع الإسلام بقدر ما ارتد عنه من شرائع الإسلام) ^(٨٠) . وفي موضع آخر يشير إلى حكم من يجب مقاتلته من الجنود - اعتماداً - أيضاً على فتوى لابن تيمية، فيقول (.. هناك من يخشى الدخول في هذا النوع من القتال محتجاً بأن الذين يواجهونه هم جنود فيهم المسلم وفيهم الكافر .. فكيف نقاتل المسلمين؟ ويستترشد فرج على الفور بإحدى فتاوى ابن تيمية . في الفتاوى الكبرى ص ٥١٧) التي تبيح مقاتلة جنود جيش الأعداء حتى ولو كان فيهم مسلمون، فيرى فرج عن ابن تيمية قوله (فمن شك في قتالهم فهو أجهل الناس بدين الإسلام وحيث وجب قتالهم، قوتلوا وإن كان فيهم المكره ..) ويضيف (.. وقد اتفق العلماء على أن جيش الكفار إذا تترسوا أي احتموا بمن عندهم من أسرى المسلمين وخيف على المسمين الضرر إذا لم يقاتلوا وإن أفضى ذلك إلى قتل المسلمين الذين تترسوا بهم ..) ^(٨١) .

والواقع أن كتاب "الفريضة الغائبة" يكتسب أهمية كبيرة ليس فقط لارتباطه المباشر بحادث اغتيال الرئيس السابق محمد أنور السادات في أكتوبر ١٩٨١، وإنما أيضاً لأنه اعتبر وثيقة أساسية للتبرير الفقهي التي اعتمد عليها تنظيم الجهاد في إياحة الدم، واستحلال المال العام، ومحاولة قلب نظام الحكم . وتجدر الإشارة إلى أن "الفريضة الغائبة" ظلت منذ وضعها فرج وحتى الآن هي المنبع الرئيسي لأفكار تيار "الجهاد" في مصر رغم التغييرات التنظيمية التي طرأت على التنظيم . إذ ظلت الوثائق والبيانات المتفرقة التي أصدرها "الجهاد" بعد ذلك تأخذ عن "الفريضة الغائبة" لعبد السلام فرج . ويعتبرها المصدر الفكري الرئيسي لها، ومن قبلها "رسالة الإيمان" لصالح سرية حيث سبقت أطروحاته الفكرية عن "الجهاد" ومقاومة

الحكومات القائمة عمل عبد السلام فرج، وقد اعتبر المضمون واحدا رغم الفروقات التفصيلية خاصة فيما يتعلق بمجال استراتيجيات الحركة، فالأفكار المرنة التي طرحها سرية من خلال رسالته، كجواز العمل الإسلامي ودخول الانتخابات والمشاركة في الوزارات والعمل في مختلف اختصاصات الدولة بغرض خدمة الحركة الإسلامية ودعمها، رفضها عبد السلام فرج الذي اتخذ موقفا أكثر تشددا، وقد تأثر تيار "الجهاد" بمجموعاته المختلفة بأراء عبد السلام فرج في العمل السياسي وفي المقابل تأثر بأفكار الاثنين حول القضايا المشتركة وأهمها:

- اعتبار "الجهاد" هو الطريق لإقامة الدولة الإسلامية، أي اعتماد القوة والعنف كوسيلة لتغيير نظم الحكم .
- الحكم بتكفير الحكام وبجاهلية المجتمع واعتباره دار حرب .
- رفض القوانين القائمة باعتبارها قوانين كفر .

٤- الجماعة الإسلامية :

عبرت الجماعة الإسلامية في نشأتها الأولى عن التيار الإسلامي داخل الجامعة الإسلامية في بداية السبعينات . وكانت قبل أن تعرف بهذا الاسم تعمل تحت شعار "اللجنة الدينية" وانشصر نشاطها في الدوائر التقليدية مثل الأنشطة الاجتماعية والثقافية والرياضية وإقامة الندوات والمعسكرات والرحلات، وفي هذه الفترة سيطر الطابع السلفي التقليدي على نشاط الجماعة الإسلامية وتوجهاتها الفكرية، واستمرت الجماعة على هذا الحال حتى منتصف السبعينات، وخلال هذه المرحلة الأولى تمركزت منشورات "الجماعة الإسلامية" حول قضايا الأخلاق والآداب والسلوكيات العامة وكان محور اهتمامها هو قضية الاختلاط بين الجنسين داخل الجامعة (٨٢) .

ووفق روايات أحد أعضائها أن المناخ السياسي الذي ساد في النصف الثاني من السبعينات قد هيا للجماعة الفرصة للسيطرة على الاتحادات

* يعتمد التحليل الخاص بالجماعة الإسلامية في الغائب على روايات أعضائها فضلا عن الوثائق والمنشورات المباشرة التي صدرت عنها. إلى جانب عمل صالح الورداني "الحركة الإسلامية في مصر رؤية واقعية لمرحلة السبعينات" الذي خصص فصلا فيه "الجماعة الإسلامية".

الطالبة في الجامعات واستغلالها في نشر الثقافة الإسلامية، وهو ما أدخلها مرحلة جديدة في التشكيل .

وتعتبر هذه المرحلة الوسيطة في عمر الجماعة الإسلامية من أهم المراحل التي مرت بها حيث تعتبر البداية الحقيقية لتبلور خط متميز لها . فطبقا لما يرويهِ الورداني، فقد كانت هناك محاولات دائمة من جانب جماعة الإخوان المسلمين لاحتواء الجماعة الإسلامية حتى أن البيانات والمنشورات التي كانت تصدرها الجماعة في فترة مبكرة كانت تصطبغ بالصبغة "الإخوانية" ومن هنا يدل على أن الإخوان نجحوا محليا في احتواء الجامعات الإسلامية في هذه الفترة أي فترة السبعينات (٨٣) .

إلا أنه في نهاية السبعينات، وبالتحديد منذ عام ١٩٧٩، بدأ يبرز الخط المتميز للجماعة الإسلامية، وبدا ذلك من خلال المنشورات والبيانات التي أصدرتها، فضلا عن ظهور تيار داخل الجماعة مناهض لسياسة الإخوان وأميل إلى خط "الجهاد" خاصة في جامعات الصعيد. وهو ما أدى في النهاية إلى صدام الجماعة مع الإخوان والسلطة معا .

ويعلق الورداني على ذلك بأن الجماعة الإسلامية رفضت في البداية محاولات الإخوان لاحتوائها، إلا أن الإخوان استطاعوا عن طريق الاغراءات المادية احتواء بعض العناصر القيادية للجماعة، وكان لهذه الاغراءات دور كبير في استمرار أحد أجنحة الجماعة على ولائه لهم (٨٤) .

ولم يقتصر نشاط "الجماعة الإسلامية" في جامعات الصعيد على وجه التحديد على الأنشطة الاجتماعية والثقافية السابقة بل اتخذ هذا النشاط الطابع الصدامي حيث قامت بعمليات اعتداء متكررة على الحفلات التي كانت تقام بالجامعة، وسعت عن طريق العنف لتغيير أشكال السلوك الاجتماعي التي كانت تراها منافية لأفكارها عن الإسلام إضافة إلى اصطدامها بالطلبة

* كانت مجلة الدعوة تغطي جميع أنشطة الجماعة الإسلامية منذ صدورها في يونيو ١٩٧٦ وقد خصصت لذلك أحد أبوابها الثابتة تحت عنوان "أخبار الشباب والجامعات" وذلك بالإضافة إلى أن جماعة الإخوان كانت تقوم بمهمة التوجيه والإرشاد في مجالات الدعوة التي اضطلعت بها الجماعة الإسلامية، فأغلب الدعاة ورجال الفكر الذين كانوا يحاضرون في المعسكرات الصيفية، وفي صلاة الأعياد التي كانت تقيمها الجماعة في الخلاء والتي كان يحضرها بعض المسؤولين من رجال الدولة كانوا من رجال الإخوان .

المسيحيين، وأخذت منشوراتها طابعا عدائيا شديدا للمسيحيين والكنيسة المصرية^(٨٥).

وبالتالى فقد برزت فى بداية الثمانينات عدة تيارات داخل الجماعة الإسلامية، تيار اتخذ خطأ مواليا للإخوان تركز فى جامعتى القاهرة والإسكندرية وتيارا اقترب من خط "الجهاد" فى جامعات الصعيد إلى جانب تيار سلفى محدد انحصر فى جامعة الإسكندرية .

ويروى أحد أعضاء "الجماعة الإسلامية" أن هذه الفترة شهدت انتقادات عنيفة من الجماعة لموقف الإخوان من النظام الذى وصفته "بالمهادنة" وتزعم "أمراء" أسيوط وسوهاج وقنا وأسيوط وبعض قيادات المنيا، هذه الحملة ضد الإخوان وكان على رأسهم كرم زهدى، وناجح إبراهيم، وعصام درباله، عاصم عبد الماجد، وعلى الشريف وهذه القيادات هى التى قادت تيار الجماعة بالصعيد، وهى التى فتحت المجال للتعاون مع تنظيم "الجهاد" خاصة وأنها اتخذت منحى صداميا ورفضت مبدأ العمل السياسى من خلال القنوات القانونية والحزبية^(٨٦) .

ولم يكن الموقف من الأحزاب والحياة السياسية فى مصر هو السبب الوحيد الذى قاد الجماعة الإسلامية للصدام مع النظام، وإنما يمكن تحديد بعض المواقف الأخرى التى قامت إلى تفاقم هذا الصدام، ومن ذلك موقف الجماعة من "إسرائيل" ومن معاهدة السلام الموقعة بينها وبين مصر أو عمليات التطبيع، وقد أصدرت "الجماعة الإسلامية" عدة بيانات ونظمت عدة مؤتمرات لاستنكار عملية السلام والمبادرة والتطبيع^(٨٧) . وهو ما قادها إلى تكرار حوادث الصدام مع النظام .

كذلك فقد كان لموقف الجماعة المؤيد للثورة الإيرانية أثر فى ازدياد حدة التوتر مع النظام خاصة بعد استضافة مصر لشاه إيران فى ذلك الوقت وهى السياسة التى عارضتها الجماعة بشدة وقامت بسببها بمظاهرة ضخمة فى أسيوط^(٨٨) .

إلى جانب هذه القضايا الهامة التى شهدت نهاية السبعينات والتى أدت إلى صدام الجماعة بالسلطة، فقد كانت هناك قضايا داخلية ملحة بالنسبة للجماعة الإسلامية، قادت إلى تصعيد عملية التوتر مع النظام وعلى رأس هذه القضايا قضية "تطبيق الشريعة الإسلامية" وقضية "تغيير المنكر"^(٨٨)،

بالإضافة إلى هاتين القضيتين الكبيرتين في نظر "الجماعة" كانت هناك عدة قضايا داخلية وقفت بها موقفا مناهضا للنظام، ومن ذلك عقدها للمؤتمرات الشعبية ضد بعض الإجراءات والقوانين التي صدرت في ذلك الوقت، ومن ذلك قانون "العيب"، وقانون "الوحدة الوطنية"، وتغيير "اللائحة الطلابية" في صيف ١٩٧٩ .

وقد أدى الأمر في النهاية إلى صدور قرارات سبتمبر ١٩٨١ التي ضمنت قرارا باعتقال والتحفظ على قيادات "الجماعة الإسلامية" وأبرز أعضائها .

ووفق روايات بعض قيادات الجماعة فإن الشرطة لم تتمكن من القبض على أحد قيادات الجماعة الإسلامية في صعيد مصر * وفي هذه الفترة حدث اللقاء بين هذه القيادات و "عبد السلام فرج" الأمر الذي قاد إلى سرعة الاندماج بين الجماعة الإسلامية (تيار الصعيد) وتنظيم الجهاد الذي يتزعمه فرج وتشكل مجلس شورى من ١١ عضوا، وقد عرض على د. عمر عبد الرحمن إمارة المجلس فرفض أولا ثم قبل تحت إلحاح - كما يشير أحد أعضاء الجماعة ** .

ومن واقع التحقيقات التي جرت بعد حادث اغتيال الرئيس السادات كشفت أجهزة الأمن أن تيار الجماعة الإسلامية بالصعيد قد تحالف مع تنظيم الجهاد الذي يتزعمه عبد السلام فرج والذي كان يضم من بين أفراد المقدم "عبود الزمر" وأن الإعداد لعملية الاغتيال قد تم بالتنسيق بين التيارين .

ويعلق صالح الورداني على ذلك بقوله (إنه منذ انشقاق جناح الصعيد على الإخوان وهو يسعى إلى تطوير نفسه إلى شكل تنظيمي أكثر فعالية وبدأ يوسع من نشاطه ليتجاوز حدود الجماعة ويستقطب الكثير من الشباب كما بدأ يطرح قضية الصدام مع الحكم وإعلان الجهاد كطريق لإقامة الدولة الإسلامية) (٩٠) .

ومنذ ١٩٨١، أي منذ واقعة الاغتيال توارى تيار الجماعة الإسلامية الموالي للإخوان ليبرز على الساحة تيار "الجهاد" في الجماعة والذي ارتبط

* ماعدا "طلعت فؤاد قاسم" الذي قبض عليه وهو في المستشفى .

** كانت الجماعة تعرفت على د . عمر عبد الرحمن أثناء قيامه بالتدريس في جامعة الأزهر بأسبوط كأستاذ للتفسير .

بحدثين تاريخيين أولهما، حادث اغتيال الرئيس الذى تم بالتنسيق مع "تنظيم الجهاد"، والثانى هو حادث أسبوط الذى وقع فى نفس عام الاغتيال، واعتبر رد فعل مباشرا على الحادث الأول* .

وربما تكمن أهمية الحادث الأخير فى كون أن الجماعة الإسلامية كانت هى التى لعبت الدور الأول فيه وكان ذلك إيذانا ببلورة خط مستقل لها رغم فترة التنسيق والتعاون التى تمت بينهما وبين تنظيم "الجهاد" فى لحظة اغتيال الرئيس* .

ويقول الوردانى (أنه طوال فترة الاعتقال على ذمة قضية الاغتيال وقضية الجهاد استطاع قادة الجماعة الإسلامية بلورة اتجاهها وتقنيته وفق الأصول السلفية التى يعتقدونها وذلك تحت إشراف الدكتور عمر عبد الرحمن الذى يعد الأب الروحي للجماعة^(٩١) .

ففى أعقاب هذه الأحداث تم اعتقال جميع قيادات الجماعة الإسلامية وحوكموا فى القضية رقم ٦٤٢ لسنة ١٩٨١ أمن دولة عليا .. كما حوكموا فى قضية اغتيال السادات محاكمة عسكرية .

* وقع حادث أسبوط صباح عيد الأضحى عام ١٩٨١، واعتبر من أهم التى الأحداث أثارت قلق النظام بعد حادث الاغتيال، إذ يروى الوردانى بأنه بعد وقوع حادث الاغتيال انقطعت الاتصالات بين القاهرة وبين الصعيد، وكان عبود الزمر هاربا، كما اختفى الشخص المكلف بالاتصال من الجماعة الإسلامية، وهنا قررت المجموعات المكلفة بضرب معسكرات الأمن فى الصعيد التجمع فى أسبوط حيث مقر القيادة، وبعد تأدية صلاة العيد انطلق أعضاء مسلحون من الجماعة الإسلامية نحو مديرية الأمن فى أسبوط وتم اقتحامها، ووقعت صدامات دامية بين أعضاء الجماعة ورجال الأمن، وهو الأمر الذى أدى إلى سيادة الفوضى فى المدينة .

(المصدر : صالح الوردانى، الحركة الإسلامية فى مصر واقع الثمانينات، مركز الحضارة العربية للإعلان والنشر ط ١، ص ١٠٣ - ١٠٧) .

* بدأ الخلاف بين قيادات الجماعة الإسلامية ومحمد عبد السلام فرج حول أسلوب العمل السياسى، فبينما أرادت الجماعة الإسلامية أن تنتهج أسلوب الدعوة العلنية كان عبد السلام فرج يميل إلى السرية، وقد اتفقا بعد خلاف على أن تعمل الجماعة الإسلامية بطريقتها، ويعمل هو وتنظيم "الجهاد" بطريقة، تستأذن كل مجموعة وتستقنى د. عمر عبد الرحمن فيما تقوم به . واستمر الأمر كذلك حتى قرارات التحفظ فى سبتمبر ١٩٨١ وانهقد مجلس الشورى المكون من الجانبين واتخذ قرارا باغتيال الرئيس السادات .

□ بلورة فكر الجماعة الإسلامية :

استمرت محاكمة قيادات الجماعة الإسلامية ثلاث سنوات كاملة ثم صدرت الأحكام بالأشغال الشاقة المؤبدة لمعظم القيادات البارزة (كرم زهدى - عاصم عبد الماجد - ناجح إبراهيم - عصام درباله - على الشريف ..) . وقد استغلت هذه الفترة فى عمل أبحاث تلخص فكر الجماعة الإسلامية وتحدد معالمه حيث لم تتح لهم هذه الفرصة بالخارج . فلم يكن هناك كتاب أو بحث يحدد فكر الجماعة الإسلامية قبل أحداث ١٩٨١ وكان يغلب على فكر الجماعة الطابع السلفى لاسيما كتب ابن تيميه وابن القيم . وتقدمت الجماعة الإسلامية بعدة أبحاث باسم "الجماعة الإسلامية" تحدد فيه معالم فكرها:

الأول : ميثاق العمل الإسلامى .

الثانى : كتاب "أصناف الحكم وأحكامهم" .

الثالث : بحث "حكم قتال الطائفة الممتعة عن شرائع الإسلام" و "حتمية المواجهة" .

الرابع : مرافعة د. عمر عبد الرحمن والتي نشرت فيما بعد فى كتاب بعنوان "كلمة حق" نشرة دار الاعتصام .

- ويتناول الكتاب الأول تسع نقاط .. الغاية .. والهدف والطريق والعقيدة، والفهم والزاد والعداء والولاء والاجتماع وهو يلخص أهداف الجماعة وأسلوب حركتها ويعطى صورة عن ملامح فكرها .

- ويناقش الكتابان الثانى والرابع قضية "الحاكمية" ويخرج برأى مفاده تكفير الحاكم المبدل لشرع الله وخروجه عن ملة الإسلام .. وإثبات كفر السادات .

- ويناقش الكتاب الثالث "حكم الجهاد" ويوجب قتال أى طائفة تمتنع بالقوة عن منع شريعة واحدة "كالصلاة والزكاة والحدود مثلا" من شرائع الإسلام وهو مبحث مبنى على ما قاله ابن تيميه بإجماع العلماء على جواز ذلك .. وقدم هذا البحث ليؤصل شريعة إعلان الجهاد ضد نظام السادات وتؤكد "حتمية المواجهة"

وهي رسالة صغيرة أصدرتها الجماعة نفس الحكم وبعد المحاكمة أعد قادة الجماعة أبحاثاً في قضايا مختلفة حيوية مثل :
١- "الحركة الإسلامية والعمل الحزبي" وهو يحرم سلوك الحركة الإسلامية طريق الأحزاب والبرلمان ويستعرض البحث تجربة الأحزاب المصرية وسمات الوضع السياسي المصري ودراسة الحركة الإسلامية مع التجارب البرلمانية في تركيا وإندونيسيا والكويت ثم ينتهي إلى الحكم الشرعي وهو التحريم مؤسسا على أمرين:

(أ) أن المشاركة في المجالس التشريعية نوع من الشرك لأن حق التشريع لله وحده "أم لهم شركاء شرعوا .. " .
(ب) أن دخول هذه القنوات فيه إهدار لمفاهيم إسلامية عظيمة (الحاكمية - الموالاتة - الجهاد) وفيه اضفاء صبغة إسلامية على وضع غير شرعي .

٢- بحث "العذر بالجهل" و "الموالاتة" : وفيهما رد على جماعة التكفير والهجرة حيث منع البحث الأول تكفير المسلم بارتكابه الكفر لاحتمال أن يكون جاهلاً، ومن ثم لا يحكم بكفره إلا بعد قيام الحجة التي يكفر جاحداً وتمثل هذه القاعدة، قيدا كبيرا على عملية التكفير للكفار .

وقسم المبحث الثاني الموالاتة للكفار إلى "ظاهرة" ولا يخرج صاحبها من الإسلام، و "باطنه" ويخرج صاحبها من الإسلام .. وهذا التقسيم يمنع إطلاق "الكفر" على الموالين للكفار بمجرد عمل ظاهره يعد من قبيل الموالاتة، إذ لابد من إثبات الجانب القلبي وهو عسير .. فالرجل الذي يتجسس على المسلمين للكفار وهو يبغض الكفار - لا يكفر - لأنها موالاتة ظاهرية، أما الذي يتجسس على المسلمين لصالح الكفار وهو يحب كفرهم - فهذا كافر بالموالاتة . مع ملاحظة أنه يقتل الأول حداً ويقتل الثاني كفراً أيضاً .

وأصدر "عبد الآخر حماد" وهو أحد القيادات التي برزت بصورة واضحة منذ ١٩٨٤، وهو خريج كلية الاقتصاد والعلوم السياسية والدراسات الإسلامية وطالب بكلية الحقوق، له دراية واسعة بالعلوم الشرعية . وقد كان أماما لمسجد السلام قبل ١٩٨١ وشارك في إعطاء محاضرات في هذه

الفترة، وقد اعتقل لمدة عامين، ثم زاول نشاطه بعد الخروج من السجن .. أصدر كتاب "الأدلة الشرعية في جواز تغيير المنكر باليد لأحاد الرعية" وهذه القضية هي أحد الأعمدة الفكرية الهامة للجماعة الإسلامية .

ويلخص هذا البحث الفلسفة الشرعية لممارسات الجماعة الإسلامية المتعلقة بقضية تغيير المنكر، وقد نقل المؤلف آراء الأئمة الأربعة وإجماع العلماء على جواز تغيير المنكر باليد لأحاد الرعية وفق الضوابط الشرعية، حيث لا يلجأ للتغيير بالقوة إلا بثلاثة شروط، أن يكون المنكر موجودا في الحال بحيث لو زال لا يجوز له معاقبة صاحب المنكر، وأن يقتصر في استخدام القوة على قدر الحاجة، وإلا يترتب على تغيير المنكر منكر أكبر منه.

□ بحث وجوب العمل الجماعي :

ناقشت فيه الجماعة وجوب السمع والطاعة للأمر ما لم يأمر بمعصية الله، وتأسيس هذا الموقف على قاعدة "ما لم يتم الواجب إلا به فهو واجب، ومن هنا الدعوة واجبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب، والجهاد في سبيل الله وإقامة الخلافة واجب ولكن هذه الواجبات أو أحدها لا يتحقق إلا من خلال جماعة تستوعب الطاقات وتضافر الجهود، ومن ثم فإن العمل الجماعي واجب، والتخلف عنه اثم وذنب، لكن الوجوب لا يتعين على جماعة معينة، فعلى الفرد أن يتحرى أقرب الجماعات إلى الحق وينضم إليها ويسمع ويطيع لقادتها في غير معصية، ويمكن أن نلخص الأعمدة الفكرية للجماعة الإسلامية في الآتي :

- ١- تكفير الحاكم المبدل لشرع الله .
- ٢- وجوب قتال الطائفة الممتعة عن الشريعة .
- ٣- جواز تغيير المنكر باليد لأحاد الرعية .
- ٤- تحرير دخول البرلمان والأحزاب السياسية .
- ٥- وجوب العمل الجماعي .

والقضية الرابعة محل اتفاق بين جميع الفصائل الإسلامية ماعدا الإخوان الذين لا يبيحونها بإطلاق، بل يعتبروها من قبيل الضرورات التي

تبيح المحظورات، ومن ثم فلا يجدون في إثباتها عناء لاسيما أن موقف الإخوان كان رافضا للحزبية في البداية ..
أما القضية الخامسة، فهي محل اتفاق بين الإخوان والجماعة الإسلامية و "الجهاد" بخلاف "الاتجاه السلفي" ومن ثم فإن تقريرها لا يحتاج إلى كبير جهد .

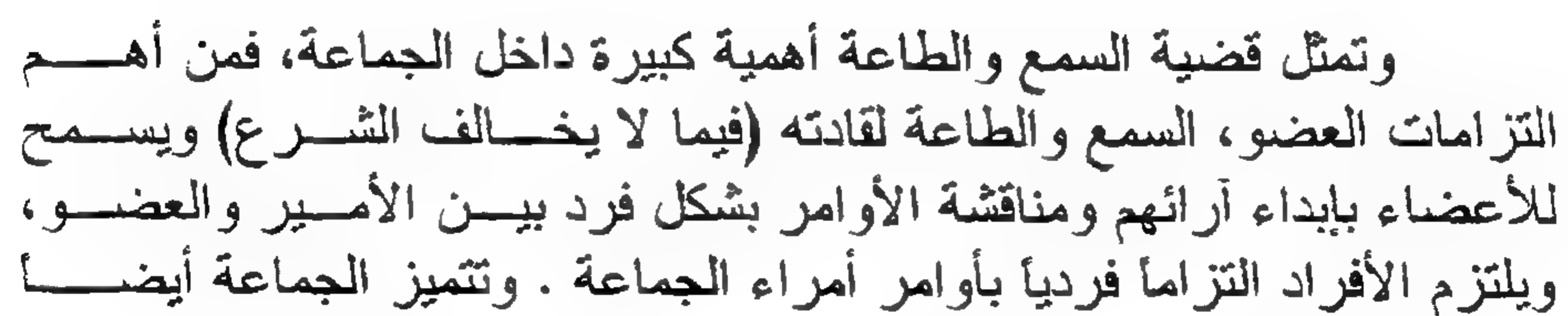
وترفض الجماعة الإسلامية - احتياطيا في تميزها - انضمام أحد إليها أو الاجتماع مع أحد لا تتوافر فيه شروط ثلاث سجلتها النقطة التاسعة في الميثاق "اجتماعنا" : لغاية واحدة وعقيدة واحدة وتحت راية فكرية واحدة" ثم يرفضون الاجتماع مع أناس يختلفون عنهم في "الغاية" أى غاية كغير "رضا الله" ولا يجتمعون مع المخالف في "العقيدة" أى جماعات التكفير والتوقف والذين لا يعذرون بالجهل . ولا يقبلون الاجتماع مع من يخالفهم في القضايا الفكرية التى أسلفناها وأسلوب الحركة، لكنهم يفرقون بين الإجماع والتعاون فهم قد يتعاونون مع من يخالفهم في هذه الشروط لتحقيق هدف معين لكن لا يلتزمون معه في جماعة واحدة .

والجماعة الإسلامية ذات طابع سلفي ومن ثم فهي تعتبر كل كتب السلف وتراثهم الضخم هو المعين الواسع التى ينهل منه أفرادها فى شتى فروع العلم، ولا يقرأ أفرادها كتب قادة الإخوان ولا يلتفتون إليها . وتساهم مجلة "كلمة حق" فى توضيح بعض القضايا الهامة شرعية أو فكرية أو سياسية كقضية "التدرج فى تطبيق الشريعة" و "موقف أمريكا من الحركة الإسلامية" .. "القوة فى مواجهة الباطل" و "الوحدة الوطنية" وغيرها . وتتميز الجماعة الإسلامية بأن لها تنظيمها الهيراركي المحدد ولها لوائحها الداخلية ونظامها فى الإمارة وتعيين القيادات وتربية الكوادر والأعضاء وتتمثل القيادة العامة للجماعة فى كل من :

- كرم زهدى .. ليमान طرة مؤبد .
- د. ناجح إبراهيم .. ليما طرة مؤبد .
- عاصم عبد الماجد .. ليमान طرة مؤبد .
- عصام درباله .. ليमान طرة مؤبد .
- على الشريف .. ليमान طرة مؤبد .
- (وقد شارك جميعهم فى أحداث أسبوط ١٩٨١) .

فى خارج السجن :

- د. عمر عبد الرحمن الأمير العام ومفتى الجماعة .
 - د. أحمد عبده سليم الأمير العلنى لأسبوط حيث يتركز أكبر تكتل للجماعة وأكثر المناطق سخونة فى مصر .
 - على الدينارى .. المنيا .
 - حسنى محمود .. سوهاج .
 - أحمد عبد الرحمن .. عين شمس .
- والقرار فى هذه الجماعة تحركه أولا إشارات قادة الجماعة داخل السجن ثم تكليفه على الواقع القيادات فى الخارج ويعرض فى النهاية على الدكتور عمر لبيان موقفه من الشرع والسماح بتنفيذ هذه . ومن الجدير بالذكر أن منهج الجماعة صارم وحاد وقراراتها يجب أن تؤخذ بأغلبية مجلس شورى الجماعة إذا كان القرار على مستوى الجمهورية وبمجلس المحافظة أو المنطقة إذا كان قرارا ولا يمكن اتخاذ قرار يتعلق بفتوى شرعية قبل استئذان الدكتور عمر . وتؤمن الجماعة إيمانا شديدا بالتخصيص وتقسيم الأعمال وتوزيع المهام كما تؤمن بوجوب الإمارة والتسلسل القيادى ويمكن توضيح الشكل الهيكلى للجماعة على النحو التالى :



بوحدة الرأي وانعدام الاختلاف نسبيا، فما يقوله الأمراء * يلقى قبولا واسعا بين القاعدة ويصبح هو الرأي الصائب الأوحى تقريبا .

وتعتبر الجماعة الإسلامية هي أكثر الجماعات "الجهادية" تماسكا على الساحة وأشدّها ارتباطا بقياداتها . وربما يواجه كيان الجماعة الإسلامية نقدا شديدا من تيارات جهادية أخرى بسبب هذا التشكيل السابق ويأخذون عليها علنيّتها التي تعرضها لمخاطر أمنية كما يعيبون عليها منهجها في تربية أعضائها والذي يصفه بعض قيادات حركة الجهاد بأنه جامد ولا يخلق عضوا متفردا . وربما قد وضعت الجماعة الإسلامية نصب عينيها نموذجا لكيان قوى على غرار كيان جماعة الإخوان المسلمين بتنظيمها وكوادرها وأعضائها ومنهجها في الإدارة والحركة وتوظيف هذا الكيان في العمل بواجب الجهاد .

ويركز المنهج التربوي للجماعة الإسلامية كما يروى أحد أعضائها على التربية "الإيمانية" فيتضمن برنامج الأعضاء اليومي ورد القرآن والمحافظة على أداء جميع النوافل وقيام الليل بصورة جماعية وفردية ويعتبرون أن المنهج الإيماني هو اللازم للارتقاء بنفس الفرد المسلم لأن الانتصار على الأعداء إنما يأتي بالإيمان أولا والقرب من الله . كما تقيم الجماعة لأفرادها ندوات للتنقيف السياسي وذلك من خلال لقاءات الجماعة التي تتم بصورة دورية على مدار الأسبوع في جميع محافظات الجمهورية . ومن أبرز نشاطها الجماعة : الندوات، المؤتمرات، المعسكرات، قوافل الدعوة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمظاهرات، والمنشورات وهي تسعى نحو النموذج الإيراني في الثورة الشعبية الشاملة .

والمراقب لنشاط الجماعة منذ بداية الثمانينات يرى أنها ارتبطت بمعظم الأحداث التي وقعت بداية من أحداث أسبوط عام ١٩٨١ حتى حادث اغتيال د.رفت المحجوب ومن قبله محاولة اغتيال زكي بدر وزير الداخلية الأسبق أسفل كوبري الفردوس في عام ١٩٩٠، ويلاحظ أن ٩٠% من كم المنشورات التي صدرت ضد الحكومة في تلك الفترة هي من إصدارها .

* المقصود الأمير العلني إذا أنه ربما يكون أميرا آخر لا تعرفه أجهزة الأمن هو المحرك الحقيقي للعمل ولكن الأمراء المذكورين يعملون تحت سمع وبصر أجهزة الأمن ويصرحون بمسئوليتهم عن الأحداث في تحقيقات المباحث، وأمام وسائل الإعلام .

وحول نشاطها بشكل عام يقول أحد الأعضاء أن الجماعة الإسلامية وطاقاتها موزعة على أكثر من جبهة .
فهي تعمل ضد الحكومة والمسيحيين، الإخوان، الصوفية بالإضافة إلى قضيتها الكبرى وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يستدرجها إلى مصادمات مع جماهير الشعب نفسها . والمحرك الأساسي للجماعة على كل هذه المحاور هو الأطر السلفية البحتة التي تؤمن بها الجماعة، ومجموعة الفتاوى السلفية التي تبنى على أساسها مواقفها وممارساتها) .

المبحث الثاني

قراءة في الفكر السياسي للجماعات الراديكالية

دراسة مقارنة للجهاد والجماعة الإسلامية

تعانى معظم الدراسات عن الحركة الإسلامية الراديكالية - خاصة فيما يتعلق بأفكارها السياسية - من ضعف الاعتماد على أدبيات تلك الحركات، مما أدى إلى الخلط بين الجماعات والتيارات المختلفة . غير أننا نعتمد في هذا المبحث بشكل أساسي ومباشر على الوثائق الأساسية لتلك الجماعات، واستخلاص مواقفها من القضايا السائدة، وتوضيح أهم الأطر السياسية والفكرية والفقهية التي تعمل من خلالها . وسوف يقتصر التحليل هنا على أبرز جماعتين داخل ساحة العمل السياسي الإسلامي الراديكالي في الوقت الراهن وهما "الجهاد الإسلامي" و "الجماعة الإسلامية"، اللتين فرضتهما نفسيهما وتضاعفت خطورتهم بعد قيامهما معا بأحداث اغتيال السادات وحوادث العنف عام ١٩٨١ في بعض محافظات مصر، كما كان لهما دورهما البارز في أحداث العنف التي جرت في مصر في الفترة من ١٩٧٤^(٩٢) وحتى الآن .

ويلاحظ - ابتداء - وجود اتفاق تام بين هاتين الجماعتين في رؤيتهما وموقفهما من الواقع فيما عدا بعض القضايا "الحركية" التي أدت إلى انفصال الجماعتين بعد اندماجهما عام ١٩٨١، كما أن هناك قضية فقهية واحدة يدور عليها الخلاف أيضا وهي "إمارة الضرير"، ففي حين ترى جماعة الجهاد عدم جواز قبول أمير ضرير لحركة الجهاد ترى الإسلامية جواز ذلك وتتخذ الدكتور عمر عبد الرحمن أميرا لها .

ومن الجدير بالذكر أنه من الصعوبة فصل وتصنيف القضايا المختلفة وموقف هاتين الجماعتين منها إلى قضايا سياسية وأخرى فقهية .. الخ .. ذلك أن الأمور ليست مصنفة هذا التصنيف لديهم، نظرا للطرح السلفي الذي يطرحون من خلاله قضاياهم، فقضية "الخلافة" مثلا والتي قد ينظر إليها المحللون على أنها مسألة سياسية، تطرح من جانب هذه الجماعات طرحا فقهيا بحثا، وبشكل عام، فسوف يتم التحليل وفقا للمتغيرات الآتية :

أولاً: الموقف من النظام السياسى

- ١- الإطار الفكرى للنظام . العلمانية .
- ٢- الحكم والحكومة والنخبة .
- ٣- الديمقراطية والعمل الحزبى .

ثانياً: رؤية التغيير

- ١- الدعوة .
- ٢- الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .
- ٣- الجهاد .
- ٤- الخلافة .

ثالثاً: الموقف من الجماعات الأخرى داخل ساحة العمل الإسلامى .

- ١- الإخوان المسلمون .
- ٢- التكفير والهجرة وجماعة التوقف والتبيين .
- ٣- السلفيون والتبليغ والدعوة .

رابعاً: القضايا الفقهية

- ١- العذر بالجهل .

خامساً: أهم قضايا الواقع

- ١- الغرب والحضارة الغربية .
- ٢- الصراع العربى الإسرائيلى .
- ٣- الثورة الإيرانية .

أولاً: الموقف من النظام السياسى :

١ - الإطار الفكرى للنظام : العلمانية :

تعتبر "الجماعة الإسلامية" أن موقفها من العلمانية واضح وصريح، فالعلمانية هي "الدين الجديد الذى أريد له أن يحل محل الإسلام" (٩٣). ويقول مؤلفو "ميثاق العمل الإسلامى" - وهو وثيقة من إصدارات الجماعة الإسلامية - "إن العلمانية البغيضة دست علينا وغرست قسراً فى تربتنا فأنبئت هذه الأنظمة الجاهلة الكافرة التى تستبدل شرع الله بشرع الشيطان" (٩٤). وترى الجماعة أن الصراع بين الإسلام كفكرة وكنظام وبين العلمانية صراع مصيرى لا ينتهى إلا بانتهاء أحدهما وبالتالي فهو يستدعى مفاضلة كاملة فكراً وسلوكاً ونظاماً (٩٥).

وتؤكد جماعة الجهاد أيضاً موقفها الرافض للعلمانية كفكرة وكنظام للحكم وتعتبر العلمانية فكرة "جاهلية" تمخضت عن خبرة المجتمع الأوروبى فى العصور الوسطى، وتحكم الجماعة بالكفر على النظام السياسى المصروف لأنه اتخذ من العلمانية منهجاً، ونبذ حكم الإسلام وراء ظهره (٩٦).

٢ - الحاكم والحكومة والنخبة:

تتفق الجماعتان على الحكم بكفر رئيس الجمهورية كفر عين، فهو خارج من ملة الإسلام، وتصفان النظام السياسى بأكمله بالكفر والجاهلية. فترى جماعة الجهاد أن "النظام الحاكم فى مصر نظام جاهلى كافر ككل الأنظمة التى اتخذت من العلمانية منهجاً ونبذت حكم الإسلام وراء ظهرها" (٩٧)، وتركز معظم الوثائق على قضية "الحاكمية" باعتبارها هى القضية الجوهرية وهى المبرر الأول لوجود تيار إسلامى معارض للنظام تحت شعار "حاكمية الله وبطلان كافة القوانين الوضعية" فهؤلاء الحكام فى نظرهم "قد جعلوا أرباباً من دون الله فأحلوا وحرموا من دون الله واتخذوا صفة من صفات الألوهية وهى حق التشريع المطلق الذى لا يكون إلا الله تعالى والإنسان ما هو إلا مجتهد فى فهم حكم الله" (٩٨).

* جميع العبارات المقتبسة فى هذا المبحث منقولة بالنص عن الوثائق المختلفة الصادرة عن الجماعتين محل التحليل .

والأسباب التي دعت الجماعة إلى إطلاق هذا الحكم على الحكومة

هي :

- ١- عدم الحكم بشرعية الله واستبدالها بقوانين مختلطة ملفقة .
 - ٢- الاستهزاء بالشريعة بتأخيرها وتقديم غيرهم عليها .
 - ٣- الحكم بالديمقراطية رغم أنها شرك بالله .
 - ٤- استحلال المحرمات وتحريم الحلال كما في المادة ٦٦ من الدستور^(٩٩).
- وتؤكد الجماعة أن مجرد احتكامهم - أى الحكام - إلى القوانين الوضعية وتركهم الحكم بما أنزل الله هو كفر واضح حيث يجعلون السيادة لقانون من صنع البشر^(١٠٠) . كما أنه لا توجد أى أعذار لهؤلاء الحكام فى الامتناع عن الحكم بشرع الله بعد أن جربوا الحكم بالقوانين الوضعية واستبدلوا بها حكماً آخر .. وقد أجمع علماء المسلمين على كفر من استبدل شريعة الرحمن بقانون ما أنزل الله به من سلطان^(١٠١) .
- ويتفق موقف الجماعة الإسلامية تماماً مع هذه الأطروحات وتؤكد أن القوانين الوضعية كفر بواح لا إخفاء فيه ولا مداورة، وأن الحكم الذى الحكم بها كافر مرتد^(١٠٢)، وتقول الجماعة إن هذا هو حكم الإسلام على هذه الأنظمة والحكومات، وترى أنه حكم واضح وصريح فهمى كافرة وجاهلية وساقطة الشرعية ولا يجوز لها أن توجد فضلاً عن أن تستقر وتستمر^(١٠٣) .
- النخبة: "الطائفة الممتعة عن شريعة أو عن بعض شرائع الإسلام ويطلقون عليها "الطائفة الممتعة" وتتفق الجماعتان على أنها فئة مرتدة وأنه يجب قتالها حيث أن "كل طائفة خرجت عن شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة فإنه يجب قتالها باتفاق أئمة المسلمين وإن تكلمت بالشهادتين"^(١٠٤) .
- وترى جماعة الجهاد أنها طائفة مرتدة كالحكام لأنهم يوالون الحاكم ويناصرونه فيأخذون حكمه^(١٠٥)، وترى الجماعة أيضاً أن هذه الطائفة تقا تل القتال المرتدين وقد قامت عليهم الحجة مراراً فقتلوا من أقامها واحداً تلو الآخر ولم يبالوا^(١٠٦) .

وترى الجماعة الإسلامية أيضاً وجوب قتال هذه الطائفة الممتعة عن شرائع الإسلام ويستندون إلى موقف أبى بكر فى حروب الردة بعد وفاة النبى ويقول مؤلف كتاب حتمية المواجهة إن امتناع الطوائف الحاكمة فى بلاد المسلمين عن شرائع الإسلام أظهر من أن يذكر ويسهب فيه^(١٠٧)، وشتان

بين ما يفرضه الإسلام وبين واقع الحكم في بلادنا" (١٠٨)، ويقول طارق الزمر "أن قتال هؤلاء الحكام وهذه الحكومات إنما هو واجب على جميع المسلمين كل بحسب قدرته ولا يسقط عنهم إثم تركه هذا الواجب إلا أن يهبوا ويخلعوا هذه الحكومات الجاهلية "العميلة" ويستبدلوا بها حكم الإسلام (١٠٩)، حتى إذا كان هناك اختلاف على كفر الحكام الذين يحكمون بالشريعة فلا خوف في الخروج عليها أيضاً (١١٠).

ويقول د. عمر عبد الرحمن أمير الجماعة الإسلامية "وقد أجمع المفسرون والمحدثون على عدم طاعة أولى الأمر في المعصية، كما أجمعوا على وجوب الخروج عليهم لكفرهم" (١١١). وأخيراً يقول د. عمر عبد الرحمن أيضاً: "وبعد، فإن الحكم بما وضعه الأفراد من قوانين مستوردة من دول الكفر لتطبق في البلاد الإسلامية ولاسيما في المواد التي هي صريحة في مخالفة الكتاب والسنة كفر بلا ريب وضلال لا يرقى إليه الشك". وترى الجماعتان أن بلاد المسلمين اليوم هي "دار مركبة" يختلط فيها الكفر بالإيمان وهي دار يعامل فيها المسلم بما يستحقه ويقا تل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه (١١٢).

٣- الديمقراطية والعمل الحزبي

ترفض الجماعتان الفكرة الديمقراطية رفضاً تاماً وتجعلانها مناقضة للتوحيد: فتقول جماعة "الجهاد" إن الديمقراطية هي حاكمية الجماهير وتأليه الإنسان والديمقراطية هي شرك بالله، وأن الفاصل بين الديمقراطية والتوحيد هو أن التوحيد يجعل التشريع لله والديمقراطية هي حكم الشعب لصالح الشعب، والمشرع في الديمقراطية هو الشعب، أما المشرع في التوحيد فهو الله سبحانه، فالديمقراطية هي شرك بالله لأنها نزع ت حق التشريع من المولى عز وجل وأعطته للشعب (١١٣)، وتقول الجماعة إن هذه الديمقراطية ليست فقط ضلالاً على المستوى النظري الشرعي، بل هي ضلال على المستوى العملي أيضاً "قواضح تحكم أصحاب المال والمتحكمين في الإعلام في اتجاهات الناخبين لتحقيق مصالحهم الخاصة، فالناخبون مجرد أدوات لتحقيق مصالح الرأسماليين (١١٤).

وترفض الجماعة المشاركة في السلطة السياسية "الباطلة" القائمة في البلاد كما ترى عدم مشروعية الانضمام إلى الأحزاب السياسية أو تكوين حزب ديني يطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية سرعان ما تضيع المطالبة مع تصفيق الأغلبية "الجاهلية" في مجلس الشعب (١١٥) .

ويقول طارق الزمر "جماعة الجهاد الإسلامي مثلاً لا ترى مشروعية إقامة الدولة الإسلامية من خلال الانضمام إلى الأحزاب المعارضة الراهنة أو المشاركة في السلطة بغية التغيير من خلال مجلس الشعب الحالي (١١٦) . وترى الجماعة الإسلامية أيضاً أن الديمقراطية وحرية تكوين الأحزاب يناقض الشريعة في :

١- التزام هذه الطريقة يقتضي السماح بل والرضا لغير المسلمين وأصحاب العقائد الباطلة أن يأخذوا حزباً كحزب المسلمين .

٢- أن التزام هذا العقد الديمقراطي يتضمن التسليم وعدم التصدي أو حتى الاعتراض لو وصلت أي من هذه الفرق إلى الحكم .

٣- يتضمن هذا العقد "قانون الأحزاب" إيقافاً للوسائل الأخرى عن الاستعمار في التصدي للحاكم المستبدل للشرائع أو في التصدي للمنكرات مثل الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي فرائض عينية يطالب بها ويمنعها الالتزام بالأسلوب الديمقراطي (١١٧) .

وترى الجماعة أيضاً أنه لا يوجد في المجتمع المسلم إلا حزبان "حزب الله" المأمور بقيامه "وحزب الشيطان" وقيامه ممنوع (١١٨)، وأن الديمقراطية ليست من الإسلام وأنه لا علاقة مطلقاً بين الديمقراطية والشورى، فالديمقراطية تعطى البشر الحق المطلق في التشريع ابتداء (١١٩)، فمجرد وجود سلطة تشريعية بشرية تشرع ما لم يأذن به الله وفق هواها عن طريق برلمان أو غيره، فهذه هي جاهلية إذ أن حق التشريع غير ممنوح لأحد من الخلق لأنه حق خالص لله تعالى (١٢٠) .

وتشير الجماعة إلى أن اختيار البديل الديمقراطي يمنع قضايا الموالاتة، فيدعو إلى مناصرة النظام الديمقراطي ومن يدعون إليه سواء كانوا ليبراليين أو يساريين أو نصاري أو يهود في الوقت الذي يفرض على قيمها الإنكار والمحاربة لكل من يرفضون هذا المنهج من المسلمين "المخلصين"

الذين يناهضون النظام "الخارج عن الإسلام" ويجاهدونه ويسعون لإسقاطه^(١٢١)، كما ترى أن دخول اللعبة الحزبية يعود بالحركة فهما وفكراً ومنهجاً سنين طويلة إلى الوراء تحتاج من العاملين للإسلام إلى جهد كبير لإزالة سلبيتها^(١٢٢).

ثانياً: رؤية التغيير :

وترتيباً على هذه الرؤية للواقع السياسى فى مصر وانطلاقاً من مبدأ أن الحاكمية لله وأن كل من لم يحكم بما أنزل الله فهو كافر فإن الجماعتين تتفقان على النهج العنيف لتغيير هذا الواقع .

فيقول عبود الزمر - أمير جماعة الجهاد : "ومن هنا فنحن قد عقدنا العزم وكلنا أمل فى نصر الله على إزاحة الباطل ودولته فى مصر واستئصالها جذرياً وإحلال البديل الإسلامى أمل المسلمين المنشود"^(١٢٣)، ويضيف أن "المنهج الانقلابى هو الطابع الذى يصبغ حركة الجماعة نحو الجزئية الرامية للتدرج فى التطبيق أو تطبيق الحدود فقط"^(١٢٤)، ويحدد عبود الزمر آليات التغيير داخل الواقع فى الدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد فيقول : "فإن كنا قد ارتضينا إطلاق لفظ الجهاد على جماعتنا باعتبار أن الجهاد قضية محورية لحركتنا تعارف علينا الناس بها لا يعنى اقتصار حركتنا على الجهاد فحسب . وإنما لنا منهجنا فى الدعوة إلى الله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"^(١٢٥).

وتتبنى الجماعة الإسلامية هذه الآليات الثلاث أيضاً فتحدد طريقها فى الدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد "فى سبيل الله"^(١٢٦) وتصنيف أن طرح الإسلام لهذه الآليات للتعامل مع الواقع وكأساليب لتغييره يعنى بداهة أننا نرفض ما سوى ذلك من أساليب ما أنزل الله بها من سلطان^(١٢٧).

١ - الدعوة :

يقول عبود الزمر أحد القيادات البارزة "للجهاد" إن الدعوة إلى الله واجب متعين عليها - أى على الجماعة - منوط بالقدرة يسقطه اختصاص طائفة منها ويرى أن الأصل فى الدعوة هو العلانية وقد يلجأ الدعاء إلى

الاسرار بها إلى من يغلب على ظنهم الاستجابة لها أخذاً بالحيلة والحذر من أعداء الله المتربصين بالإسلام وأهله (١٢٨) .

٢- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

وهو الآلية الثانية من آليات التعامل مع الواقع، وتعتبره جماعة الجهاد واجب شرعي مرتبط بالقدرة، كما أنه وسيلة فعالة في تخلص الأمة من أمراضها وإعادتها إلى فعاليتها (١٣٠)، كما ترى أن بعض المنكر واجب ولا رخصة لترك تغييره إلا للعاملين في مواقع بعينها أو إذا ترتب على الإنكار مفسدة أكبر كالكشاف الأمر أو إهدار العمل التنظيمي الذي ينتمون إليه (١٣١) . كما ترى الجماعة جواز التغيير باليد وإنه لا علاقة بين التغيير لأحد الرعية وبين التفويض من الحاكم يجوز التغيير باليد مع العصاة بغيره مفسدة أكبر وبدون تفويض من الحكام" (١٣٢) .

ويقول قادة الجماعة الإسلامية :

"نحن في حاجة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإلا تراجعت علينا المنكرات وأفسدت علينا سعيينا وأخذت بخناق دعوتنا وأذهبت كل آثارها أدراج الرياح (١٣٣) ويضيفون إنه لا مبرر للاعتذار عن هذا الواجب الشوعي الأمر والنهي أو الجهاد بحجة أننا في حالة استضعاف، فهذه جريمة عظيمة في حق هذا الدين" (١٣٤) . وقد أجاب د. عمر عبد الرحمن عن سؤال حول : هل يجوز استخدام القوة في تغيير المنكر كتحطيم سيارة عمداً أو كسر آلة موسيقية أو الاعتداء على مخمور مثلاً فأجاب نعم يجوز ذلك بل قد يجب : أولاً لقوله "ص" من رأى منكم منكراً فليغيره بيده "من" تفيد العموم فيجوز بل يجب على آحاد الرعية وأفرادها أن يغيروا المنكر بأيديهم ولا يتوقف ذلك على إذن أصحاب السلطة (١٣٥) .

وترد الجماعة على من يتهمون هذا العمل بالفوضى "أن الفوضى الحقيقية في ترك المنكر يتفشى ويزداد دون محاربة من القائمين على تغييره بدعوى الخوف من الفوضى والفساد" (١٣٦) .

٣- الجهاد :

يقول طارق الزمر من قيادات "الجهاد" : "ما أحوجنا اليوم إلى رفع السلاح لنذود به عن أمتنا وعن عرضنا وعن ديننا" ^(١٣٧)، ويضيف أنه إذا كان بعض الدين له وبعضه لغير الله وجب القتال حتى يكون الدين كله لله ^(١٣٨).

ويقول عبود الزمر : إن الجهاد ماض إلى يوم الساعة لقول الرسول صلى الله عليه وسلم لا تزال عصابة من أمتي ظاهرين على الحق يقاتل آخرهم الدجال" وأنه فرض على الكفاية إن قام به البعض سقط عن الآخرين وهو في حق الجميع متعين حتى تقوم به طائفة وإلا أثموا كل بحسب قدرته، وأن الخروج على الحكام الكفرة وقتالهم وخلعهم وتنصيب إمام مسلم واجب بإجماع علماء المسلمين على كل مكلف منوط بالقدرة ولا يخرج أحد منهم من دائرة الاثم إلا أن يقدم نفسه أو ماله للقيام بهذا الواجب حتى تتحقق الكفالة ^(١٣٩).

وترى الجماعة الإسلامية أيضاً أن القتال يكون لإزالة الفتنة وسحق الشرك وأعلاء شرع الله "وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله" ^(١٤٠)، ويؤكد قادة الجماعة أن الجهاد مفروض لخلع الكفار وردع الطوائف التي تساندتهم وتنصيب خليفة مسلم واسترداد الديار السليبية وتخليص أسرى المسلمين "ثم تعود جيوشنا تجوب الأرض تدعو الممالك والإمبراطوريات بالمصحف والسيف إلى الإسلام" ^(١٤١). وأخيراً يقول قادة الجماعة "لقد أضحي الجهاد هو الإجابة على التحدي الذي يفرض نفسه . اليوم نكون أو لا نكون" ^(١٤٢).

٤- الخلافة :

مصطلح الخلافة ليس له تحديد معين لديهم وكل ما يعرفونه به أنها خلافة على نهج الخلفاء الراشدين ^(١٤٣) . وترى الجماعتان أن إقامة الخلافة واجب وأن علماء المسلمين قد أجمعوا على ذلك واتفقت في ذلك كل الفرق الإسلامية وشيعة وخوارج ^(١٤٤) . ويقول عبود الزمر : "إن البديل الإسلامي المنشود المتمثل في الخلافة الإسلامية على نهج النبوة أصبح ضرورة لإنقاذ العالم من جاهليته وأمسى عبثاً على عاتق الجماعات الإسلامية" ^(١٤٥).

ويقول قادة الجماعة الإسلامية "نحن لا نرضى إلا بخلافة على نهج النبوة تراث خلافتنا الأولى" (١٤٦) ويضيفون أن هذه الخلافة هي الحل الأوحـد والأمتل أيضاً لكل ما تعانيه البشرية اليوم من صور رهيبة للظلم والفقر (١٤٧). ولكن هل يشترط داراً منفصلة لقتال هؤلاء الحكام الكفار والطائفة التي تساندوهم وإقامة الخلافة كبديل إسلامي ؟ ترى جماعة الجهاد أنه لا يوجد أى دليل شرعى لذلك وهو شرط باطل وأنه من الناحية الشرعية لا يشترط لوجوب الخروج على الحاكم إلا القدرة من عدد وعدة والقول بضرورة تمييز الدارين قول فاسد يعطل الجهاد (١٤٨).

وترى الجماعة الإسلامية أن المسلمين مأمورون بقتال هذه الطائفة وإن لم يكن لهم - أى المسلمين - إمام ممكن يقاتلون تحت رايته بل هم مأمورون بقتالهم وإن كان حكام بلادهم رؤساء هذه الطائفة الممتعة (١٤٩).

ثالثاً - الموقف من الجماعات الأخرى داخل ساحة العمل الإسلامى :
(الإخوان - التكفير والهجرة - السلفيون)

١ - الإخوان المسلمون:

للحديث عن الإخوان مكان خاص عند كلتا الجماعتين، فهم لا يتركون فرصة للقول أو الكتابة إلا وتحدثوا عن إدانتهم لجماعة الإخوان وصراعهم معها . وترى جماعة "الجهاد الإسلامى" أن الإخوان يلعبون فى صالح الحكومة والنظام المصرى لأنهم يعطون شرعية للسلطة، وأن هذا التطبيق الترقيعى للإسلام - يقصدون التطبيق الذى يريده الإخوان - ما هو إلا خدعة مأكرة يقف من ورائها الغرب بهدف محاولة إظهار فشل الإسلام كنظام للحكم وفى حل مشاكل المجتمع وكذلك احتواء وتطوير الحركات الإسلامية وإطالة عمر الأنظمة الموالية للغرب (١٥٠).

ويقول أسامة حميد - أحد الكوادر الفكرية للجهاد: "وسواء كان الإسلام الإصلاحى ضعيفاً أو قوياً فإن النظام يريد استخدامه لإضفاء الشرعية على نفسه" (١٥١). كما تصفهم أدبيات الجماعة بالتخاذل والمهادنة والنفاق والطعن فى علم الله ويقول مؤلف كتيب "تحقيق التوحيد بقتال الطواغيت" أثناء وصفه للشباب المسلم الحائر - المقصود شباب جماعته -

يقول معرضاً بالإخوان : "أما أن يعقد وينكص ويهادن ويناور ويساور ويناقص ويبيع دينه جزءاً جزءاً والذين يدخلون الانتخابات ليحققوا الشرعية عن طريق الديمقراطية الكافرة" (١٥٣).

وأصل الخلاف أن جماعة الإخوان المسلمين - في نظرهم - لا تكفر الحاكم الذي لا يحكم بالشرعية وترضى بالدخول تحت عباءة حكمه وتتجهج النهج الديمقراطي الإصلاحى عن طريق المجالس البرلمانية فى حين ترى جماعة الجهاد أن هذا الطريق هو الضلال، وأن الأمر الواجب هو قتال هؤلاء الطواغيت (١٥٤).

وتقول إحدى ادبياتهم : إياك أن يخدعوك باسم مصلحة الدعوة فالديمقراطية كفر صريح ولا اجتهد مع النص، أى مصلحة فى الاعتراف بشرعية الكفر وأنظمته ؟ هذا غاية ما يطمع فيه الكافرون، أى مصلحة فى برلمان يملك الطاغوت "المقصود الحاكم" حله وقتما شاء، إن المستفيد الوحيد من إدخال الإسلاميين فى البرلمانات هم الطواغيت فقط (١٥٥). وتعتبر الجماعة أن كل ما يقوله الإخوان هو شبهات على الإسلام و أن كشفها واجب مثل الحرب مع الكافرين" نحن كما نجاهد الكافرين بالسيف والحديد نكشف شبهات هؤلاء بالكتاب والسنة" (١٥٦).

وترى الجماعة الإسلامية أن الإخوان يقاتلون بما يلقيه إليهم الحاكم أى حاكم كافراً كان أو فاجراً، فيعملون من خلال "قنوات الشرعية ويلتزمون بأمره وحكمه" (١٥٧). وتقول الجماعة إن العلماء قد أجمعوا على وجوب خلع الحاكم الكافر المبدل للشرائع الإسلامية لئلا يكون هناك سلطة تشرع من دون الله وتحمل الناس على شرعيتها "الكافرة" .. ومن ثم ينسحب هذا الحكم على كل هيئة أو مؤسسة تكون لها نفس الصفات وبالطبع مجلس الشعب أول من ينسحب عليه هذا الحكم" (١٥٨) وترى أن مجلس الشعب تمثيلية حقيرة وسخيفة ولا يخدع بها سوى البلهاء والسذج" (١٥٩).

ويقول مؤلف "حتمية المواجهة": فلقد باءت كل المحاولات الجادة النادرة (١٦٠). المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية بالفشل الذريع من خلال ذلك المجلس الحكومى الضال ومازالت قوانين الكفار التى تبيح الزنا والخمر والربا تعطل الحدود وقضاء الله فى حكمه وشرعه هى القوانين الحاكمة المسيطرة على عباد الله المستضعفين فى مصر" (١٦١). وترفض الجماعة

منطق الإخوان لأنها ترى أن شريعة الله ستنزل إلى سوق الاختيار وستتحكم في قبولها أو عدمه أغلبية أو غيرها بما يمثله ذلك من تحكم في منهج الله^(١٦٢) وترى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان مستضعفاً ومطارداً وكان المعروض عليه الملك كاملاً وليس مجرد بضعة مقاعد في برلمان هزيل، ممكن للحاكم أن يلغيه بجردة قلم^(١٦٣). فتسويع ما يحدث في مجلس الشعب وما قام عليه من تقديس لرأى الأغلبية والأخذ به كتشريع ملزم للأمة سواء وافق الشرع أم خالفه "ضلال وكفر وأى كفر" والداخل معترف به ومعضد له بدليل أنه يسعى لتحقيق تلك الأغلبية وهذا اعتراف منه لحق هذه الأغلبية في التشريع^(١٦٤).

ويقول قادة الجماعة الإسلامية عن الإخوان أنهم "ضعفاء وجبناء ومقصورون وأنهم يفترون على الإسلام لجعله ضعيفاً ناقصاً مبتوراً ليوافق ما جبلوا عليه هم وذلك ما لا يسكت عليه"^(١٦٥). كما تنتقد الجماعة موقف الإخوان من إشاراتهم بسياسات مبارك والسادات حتى يسمح لهم بدخول مجلس الشعب وتنتقد تحالفهم مع حزب الوفد العلماني "صاحب مبادئ الكفر والضلال"^(١٦٦)، وهم يصفون تحالفهم مع الوافد بأنه تحالف مع الشيطان^(١٦٧). كما تدين الجماعة الإسلامية الإخوان لموقفها من النصاري وتعتبر أن علاقة العودة بين الإخوان والنصاري هي علاقة موالاة منهي عنها، وترى أنه في هذه الحالة فإن المواقف لا تتباين بل تتصادم^(١٦٨).

الحوار : هذه القضية هي إحدى القضايا العملية التي يقع عليها خلاف بين الجماعتين، ففي حين ترى جماعة الجهاد أن رفع راية الحوار مع الجماعات الإسلامية ما هي إلا خدعة على نفس النسق - أي دخول مجلس الشعب - وترفض ذلك تماماً^(١٦٩). ترى الجماعة الإسلامية أهمية الحوار وترحب به "إن الجماعة الإسلامية كانت ولا تزال ترحب بالحوار مع من شاء من العلماء"^(١٧٠) ولكنها تفرض عدة شروط لإجراء هذا الحوار :

- ١- التزام الدولة بنتائجه كاملاً .
- ٢- أن يجرى الحوار مع قيادات الجماعة .
- ٣- أن ترفع الدولة كافة الضغوط والقيود التي تحول دون إجراء حوار متكافئ .

ورغم هذه الشروط إلا أن الجماعة الإسلامية أجرت العديد من الحوارات والمناظرات مع القيادات الدينية والسياسية في البلاد دون التزامها بهذه الشروط وهذا هو واقع الخلاف بينها وبين جماعة الجهاد الإسلامي .

٢ - جماعة التكفير والهجرة، وجماعة التوقف والتبين :

ترى الجماعة الإسلامية أن هذه الجماعات تحمل عقائد فاسدة ضالة والإسلام برئ منها تماماً، وأن علماء الإسلام قد كشفوا منذ قرون عن خللها وزيفها ومروقها عن الدين ^(١٧٢) . وترى جماعة الجهاد أيضاً ذلك فيقول أسامة حميد أثناء حديثه عن شكرى مصطفى ... إلا أنه في الحقيقة قد حطم الحيوية لدى شباب الجماعة بعزلهم ليس فقط عن المجتمع ولكن أيضاً عن تاريخ الإسلام ^(١٧٣) .

٣ - السلفيون والتبليغ والدعوة :

تقول وثائق الإسلامية معرضة بهذا التيار : وجماعات أخرى حسبت الإسلام شعائر ونسكا لا يزيد عنها فلا يخرج الدين من المحراب، ولا علاقة له بنظم الحياة، ومع هؤلاء من ظن أن خدمة الدين قراءة الكتب ومذكراته والغوص في فروع المسائل الخلفية وليس وراء هذه الدراسة نفع للمسلمين ^(١٧٤) . ثم تلقى الجماعة بحكم شامل على كل الجماعات الإسلامية في الساحة بأنها ابتعدت عن الحق الذي أمرنا به فضلت السبيل وحادت عن الجادة ^(١٧٥) . ويقول أسامة حميد "جماعة الجهاد" : "ولكن العامل الأخطر في تعويق الإسلامى الثورى هو اختراقه بواسطة السلفيين المدرسين ^(١٧٦) .

رابعاً: القضايا الفقهية :

١ - العذر بالجهل :

هذه القضية هي من أهم القضايا التي يدور حولها الخلاف بين فصائل الحركة الإسلامية "الجهادية" وتأخذ جماعتا الجهاد والجماعة الإسلامية موقفاً واحداً من هذه القضية أيضاً، فكل من يجهل أمراً أو حكماً من تعاليم الإسلام فإنه يعذر لجهله بهذا الحكم إذا خالفه ولا يكفر المسلم بمعصية ارتكبها كما تقول جماعة التكفير والهجرة . فيقول قادة الجماعة الإسلامية في كتاب الميثاق:

"فالمعاصي تنقض الإيمان ولا تذهب بأصله، أما الكفر الأكبر فإنه ينقض الإيمان، ولا نحكم على مسلم أتى فعل كفر بأنه كافراً إلا بعد إقامة الحجة البينة عليه شريطة أن تكون هذه الحجة قاطعة لكل شبهة وأن يقيمها من هو أهل لذلك، فإن تبين بعد إقامتها أنه قام بفعل ما هو عالم غير جاهل ولا متأول، قاصد متأول، قاصد غير مخطئ مختار غير مكره حكماً بكفره أما قبل ذلك فلا" (١٧٧) .

وتقول أسامة قاسم "جماعة الجهاد" : .. ولهذا لا يكفر العلماء من أستحل شيئاً من المحرمات لقرب عهده بالإسلام أو لنشأته ببادية بعيدة، إن حكم الكفر لا يكون إلا بعد بلوغ الرسالة، وكثير من هؤلاء قد لا يكونوا قد بلغتهم النصوص المخالفة لما يراه ولا يعلم أن الرسول بعثنا بذلك (١٧٨) .

خامساً: أهم قضايا الواقع :

١ - الغرب والحضارة الغربية:

تتبنى الجماعتان موقفاً معادياً للغرب والحضارة الغربية لأنهما ترى أنهما منحرفة عن منهج الله : فتري جماعة الجهاد أن أى تصور لمعركة اليوم بين الإسلام والجاهلية يغفل التحدى الغربى المفروض هو تصور هامشى لإنجاح له مهما حقق من نتائج، "قالصراع الإسلامى الغربى له أولوية خاصة ضمن خطة الإسلام والجاهلية، ولهذا فهو صراع مدرج فى تخطيط التغيير لإقامة الدولة النواة ومدرج أيضاً فى خطة التمكين الكامل للإسلام حيث لا يتم إلا على انقراض تسلط الجاهلية الغربية" (١٧٩)، يصفون هذه الحضارة الغربية بالجاهلية والكفر والمادية الجامحة والأيدولوجية الآثمة (١٨٠)، كما تصف المبادئ التى تحملها هذه الحضارة بأنها شعارات مزيفة كمسمى حقوق الإنسان والسلام العالمى والحرية والاخاء والمساواة، وهذه الشعارات إنما تهدف إلى تزيين الجاهلية المسيطرة وترسيخ أقدامها وخداع الشعوب (١٨١) .

وتؤكد هذه الحضارة رغم كل المحاولات التى تقام لاضفاء هالة مزعومة عليها إلا أنه غدا من البديهيات أنها أصبحت كالمريض فى الفراغ الأخير (١٨٢)، كما تصف هيئة الأمم المتحدة بأنها إفراز الجاهلية الحديثة وما هى إلا جسد متهالك من حيث الدور ولا تستطيع إلا خدمة مصالح القوى الجاهلية المتحكمة (١٨٣) . وتحذر الجماعة من هذا الاهتمام الغربى بالشرق

الأوسط الإسلامى وتصف الغرب بأنهم يطأون أرض - المسلمين بأقدامهم النجسة وتغزو وقلوبهم بأقلامهم المسمومة^(١٨٤) . وتحمل الجماعة على نفسها عبء التصدى لهذا الغزو وما يتعرض إليه الشعب من "غسيل مخ" وإعادة تشكيل قيمه من خلال الهيمنة الأمريكية التى تستهدف صميم وجود المسلمين^(١٨٥) . ويؤكد طارق الزمر أن هناك دوراً كبيراً للعالم الغربى وراء النظام المصرى فى سعيه لتصفية الاتجاه الإسلامى فى مصر^(١٨٦) .

ولكن على الرغم من هذا الموقف من الحضارة الغربية ترى الجماعة أنه لا مانع من تبنى نتائجها المادى فيقول كمال السعيد حبيب : "لا نحكم بالإعدام على الحضارة المادية المعاصرة كما قال الشيخ سيد قطب رحمه الله ذلك أننا صانعى جزء منها بل لولا نحن ما كانت هذه الحضارة أصلاً ولكننا نريد إخضاع هذه الحضارة المادية للمنهج الألهى الذى يحمى المادة هذه بالأخلاق الالهية التى لا صلاح للعالم إلا بالعودة إليها"^(١٨٧) .

وتصف الجماعة الإسلامية كل القيم الغربية بالجاهلية وتعترف بنجاحها فى صياغة شعارات وثقافات ومثل عليا ونجحت فى استخدام كل هذا فى تحقيق سيطرتها وإحكام قبضتها على المجتمعات القائمة اليوم^(١٨٨) . وترى أن هذه الحضارة هى "الزيف والنتن"^(١٨٩) ، والخلافة هى البديل لكى نتخلص من التبعية الذليلة لهم^(١٩٠) .

٢ - الصراع العربى الإسرائيلى :

إن قضية الصراع مع إسرائيل من أهم القضايا التى تتبناها الحركة الراديكالية وتركز عليها فى تعبئة الجماهير والطعن فى شرعية الحكومة . فتقول الجماعة الإسلامية : إن مصطلح الصراع العربى الإسرائيلى قد أثبت فشله فى استعادة الأرض وحفظ المقدسات طوال أربعين سنة وأن النصر على اليهود لن يتحقق إلا بعد أن يتغير مفهوم الصراع، فن تعامل معه ونعد له العدة على أساس أنه صراع إسلامى - يهودى وتؤكد الجماعة أن أحد الأسباب التى دعت لتنظيم الجهاد لاغتيال السادات عام ١٩٨١ هو تحالفه مع اليهود وتوقيع معاهدة كامب ديفيد، فى حين أن الصراع مع اليهود صراع مصيرى لا حل له سوى الجهاد^(١٩٢) . وتقول وثائق جماعة الجهاد:

"ما قولكم في معاهدة كامب ديفيد التي أعلنت إنهاء حالة الحرب مع إسرائيل أو كما قال أنور السادات "الهالك"، هي - أي المعاهدة - في قانونهم صحيحة وشرعية وتم الاستفتاء عليها، الاستفتاء الذي يعدونه أقوى وسائل التشريع، أقوى من موافقة مجلس الشعب نفسه، أما في شرع الله ورسوله صلى الله عليه وسلم فهي باطلة أصلاً لأنها:

- ١- أسقطت فريضة الجهاد .
- ٢- لأنها اعترفت بشرعية دولة إسرائيل .
- ٣- لأنها معاهدة مؤبدة والمعاهدات في الشريعة مؤقتة والا تزيد عن ١٠ سنين (١٩٣).

ويقول كمال السعيد حبيب : أن السياسة الأمريكية والإسرائيلية قد نجحت تماماً في بث الفرقة داخل المعسكر الإسلامي خاصة العربي وذلك بتحبيد مصر من خلال اتفاق كامب ديفيد (١٩٤) .

ويقول طارق الزمر : "على أن هذه القضية لن تبقى معلقة حتى وصول الجماعة إلى الحكم ولن يؤجل الصراع مع اليهود لا بلى سيصلح بفعل معطيات الواقع عنصراً أساسياً في المعركة الأولى (١٩٥) . ويقصد بذلك اللعب بهذه الورقة في المعركة الأولى مع النظام المصري . ويضيف طارق الزمر، إن مصر إذا حكمت بالإسلام فإن موقف اليهود من الإسلام معلوم وما يتبعه من إبطال التعاهد وإعلان الحرب لا هوادة فيها حرب يقتل اليهود تقتيلاً وهم لا قبل لهم بذلك (١٩٦) .

وإذا كان هناك موقف مبدئي من "اليهود" فإن ممارسة الجهاد ضدهم ترتبط في النهاية بوجود الدولة الإسلامية، فبحكم الطابع السلفي والنظرة الذاتية لا يمكن أجازة "الجهاد ضد اليهود" إلا تحت راية دولة تطبق الشريعة الإسلامية . وتتفق كل من الجماعتين، الجهاد والجماعة الإسلامية، على أن ممارسة الجهاد ضد اليهود في الوقت الحاضر أمر غير وارد حتى تعلن الدولة الإسلامية أو تعلنه دولة تطبق الشرائع .. وفي المقابل ترفض كل من الجماعتين كل صور الممارسة السياسية التي تجرى على الساحة العربية والتي

تهدف إلى تسوية القضية الفلسطينية وكان في مقدمتها اتفاقيات كلمب ديفيد كما سبقت الإشارة* .

٣- الثورة الإيرانية :

إن نموذج الثورة الإيرانية يعتبر نموذجاً مبهماً أو مثلاً أعلى للعمل الثوري للجماعتين وهم يؤكدون على مؤزارتهم لهذه الثورة وتمجيدها ولكن مع التأكيد دائماً على اختلافهم مع مذهب الثورة واعتقاداتها الشيعية . فيقول طارق الزمر : .. نموذج الثورة الإيرانية لا يستطيع أحد أن ينكر أنه نموذج ناجح استطاع أن يستوعب معطيات الواقع وأن يتفاعل معه بصورة كفلت له الانتصار، كما أن هذا لا يعنى بحال أننا نرى رؤية الشيعة الاعتقادية أو أننا نصحح مذهبهم، فهذا أمر، وذلك أمر^(١٩٧) .

وفي حديث الجماعة الإسلامية عن الثورة يظهر جلياً إعجابهم الشديد بهذه الثورة وبحركة الجماهير التي كانت مطالبها الإسلام كاملاً دون تأييد ورفض التبعية لأمريكا^(١٩٨) وتحاول الجماعة الإسلامية أن تستفيد أقصى استفادة من نموذج هذه الثورة وتصف الواقع المصري بأنه يشبه إلى حد كبير الوضع في إيران قبل الثورة^(١٩٩) . وقد قامت الجماعة الإسلامية بالعديد من المظاهرات التأييدية للثورة عقب قيامها، كما اندلعت المظاهرات بعد استقبال الشاه في مصر ولكن تؤكد الجماعة أيضاً على اختلافهم الاعتقادي مع الثورة بل تؤكد خوفها من تلقى معونات من إيران خشية أن تفرض عليها أى شروط تتعلق بالاعتقاد^(٢٠٠) .

* هذا الموقف على عكس رؤية الإخوان التي تجيز "مجاهدة اليهود" في الوقت الراهن تحت راية أى نظام من أنظمة الحكم القائمة .

المبحث الثالث

ظاهرة الانشقاقات ومستقبل الجماعة الراديكالية

لعل أهم ما يميز الجماعات الإسلامية الراديكالية في الثمانينات هو ظاهرة الانشقاقات التي أخذت تبرز بين وقت وآخر عن الفصائل الرئيسية في هذه الجماعات، وأضحى الساحة تموج بالجماعات صغيرة الحجم التي تتلاشى بسرعة عقب كل مواجهة مع السلطات الأمنية . وقد تضمنت خريطة الجماعات الإسلامية الراديكالية خلال عقد الثمانينات ما يلي :

- الجماعة الإسلامية بقيادة د. عمر عبد الرحمن وتتمركز في الصعيد .
- جماعة الجهاد ويتزعمها عبود الزمر من المعتقل، أما القيادة المباشرة فتتولاها قيادات الصف الثاني خارج المعتقل وليس لها تنظيم، فقد انتهى بها الوضع إلى أشلاء متناثرة .
- جماعة طه السماوي الشهير بعبد الله السماوي وقد انشقت عن التكفير والهجرة وحاول أمير الجماعة تجميع أشلاء تنظيم الجهاد في بعض المناطق بالقاهرة والجيزة، ولكن باءت محاولاته بالفشل، وقد قامت هذه الجماعة بإحراق محلات الفيديو ومحلات الخمور، وقد اندثرت بعد هذا الحادث وقدم أعضاؤها للمحاكمة (٢٠١) .
- جماعة "الناجون من النار" وهي جماعة منبثقة عما عرف بتيار "التوقف والتبين" داخل الحركة الإسلامية . وهو تيار يضم العديد من الفرق والجماعات ومن ضمنها هذه الجماعة ويقترب تيار "التوقف" من تيار التكفير . من حيث إصداره حكماً بالكفر على الواقع - فوقاً لتعبير أحد المنتمين لهذا التيار يقول "نحن ننظر إلى الواقع على أنه كفر وإن الأصل في الناس هو الكفر، وكى نحكم على إسلام أى فرد يجب أن نتوقف فيه لننظر ماذا يحمل من الإسلام .. وبعد التبين يمكن أن نحكم عليه بالإسلام أو لا نحكم" . ومن هنا جاءت تسمية التيار بالتوقف والتبين، ولكن رغم اقترابه من تيار "التكفير" إلا أن هناك فروقات فقهية بينهما تمنعهما من التماثل .. وكذلك فإن "جماعة المسلمون" أو "التكفير والهجرة" التي انبثقت

عن هذا التيار كانت جماعة منظمة لها قيادتها المركزية وقاعدتها التي تدين بالولاء لأمير واحد كان "شكري مصطفى" . أما تيار التوقف فلم يتولد عنه تنظيم على هذا النحو وإنما ظهرت مجموعات متفرقة لا تتدرج تحت "إمارة" واحدة وإنما كل ما يجمع بينها هو الفكرة فقط في هذا الإطار ظهرت جماعة "الناجون من النار" التي تزعمها كل من مجدى الصفتى ومحمد كاظم ويسرى عبد المنعم كتعبير عن تيار التوقف والتبيين، وإن كان لها وضع أكثر خصوصية حيث خرجت عن خط "العزلة" الذى يؤمن به هذا التيار وانتهجت العنف فى مواجهة الواقع فقامت عام ١٩٨٧ بمحاولة اغتيال كل من وزيرى الداخلية السابقين "حسن أبو باشا" و "النبوى إسماعيل، فضلاً عن الكاتب الصحفى "مكرم محمد أحمد" رئيس تحرير مجلة المصور القاهرية . ولعل هذا النهج كان أحد أسباب الخلط بينها وبين تنظيم "الجهاد" وربما زاد من هذا الخلط ما كشفت عنه التحقيقات عن وجود أعضاء من تنظيم "الجهاد" ضمن المتهمين فى قضية الناجون من النار "بتهمة" الإيواء والتمويل . ويشير هذا النوع من الجماعات مسألتين هامتين، الأولى، هى كثرة الخلافات داخل الحركة الإسلامية على المستوى الفقهى والتي تؤدى إلى ظهور العديد من الجماعات التى تكثر وامل التداخل بينها، والآخرى، تتعلق بإمكانية التعلون بين بعض هذه الجماعات عند مستويات معينة خاصة بعمليات العنف وهو ما يفسر وجود بعض الأعضاء المنتمين إلى "الجهاد" فى قضية "جماعة الناجون من النار" .

- جماعة أحمد يوسف بنى سويف وتضم بجانب أحمد يوسف أمير هذه الجماعة مجدى كمال وهو يمثل القيادة التالية بعد أحمد يوسف وقد انشقت هذه الجماعة عن التنظيم الأم "الجماعة الإسلامية بزعامة عمر عبد الرحمن" وأصبحت تحمل أفكاراً هى أقرب إلى أفكار تنظيم الجهاد الذى يتزعمه عبود الزمر خاصة فيما يتعلق "بعدم العذر بالجهل" وقد سادت هذه الجماعة بعد انشقاقها موجة انشقاقات بعد خلاف بين زعيم الجماعة وإحدى قيادات الصف الثانى "حسام البطوجى" غير أنه ما يزال لهذه الجماعة وجود بنى سويف وأن اتسم بالمحدودية، وتتقارب أفكارها الآن

مع تنظيم الجماعة الإسلامية متخذة مكاناً وسيطاً بين الجماعتين (تنظيم الجهاد والجماعة الإسلامية) (٢٠٢) .

- جماعة الشوقيين نسبة إلى زعيم هذه الجماعة شوقي الشيخ بالفيوم وقد ذهب الشيخ في تطرفه ابعده من جماعة أحمد يوسف ففي حين أنه اعتنق نفس أفكار جماعة التكفير والهجرة، إلا أنه رفض "الهجرة" أو العزلة واستبدلها بضرورة الجهاد المسلح لنشر الدعوة الإسلامية من جديد في هذا المجتمع "الكافر" . غير أن هذه الجماعة أكثر ما يميزها أيضاً هو استحلالها لممتلكات المسيحيين والمسلمين من خارج جماعته "لأنهم جميعاً كفرة" لتوفير الأموال اللازمة لنشر الدعوة الإسلامية في المجتمع . وقد انشقت هذه الجماعة عن الجماعة الإسلامية (٢٠٣) . ولأقت هجوماً كبيراً من قبل كافة التيارات الإسلامية الراديكالية واستتكاراً "لاستحلالها ممتلكات الغير" .

- بالإضافة إلى ما سبق هناك مجموعات أخرى لكل منها أميرها وإن غلب على معظمها هامشيتها من حيث الحجم وحملها لأفكار غاية في التطوف . وتظل نقطة الخلاف والانشقاق بين هذه الجماعات هي "عدم العذر بالجهل وتكفير الحاكم من عدمه" وهو ما يترتب عليه الجهاد المسلح لخلع الحاكم وعودة المجتمع للإسلام من جديد . وتموج الحركة الإسلامية بهذه الجماعات الهامشية في حجمها وإمكاناتها وتشابه أغلبها من حيث عوامل وظروف النشأة وهو انشقاق أميرها عن إحدى الجماعات الإسلامية ليسعى إلى تكوين جماعة خاصة به تتعلق أفكاره (٢٠٤) ، ومثل تنظيم "أحمد الخولي" الذي يأخذ "بعدم العذر بالجهل" . وتنظيم شوقي الشيخ، وطه السماوي، وأحمد السمنى .

بداية يمكن القول أن ظاهرة الانشقاق بين تنظيمات وجماعات الإسلام السياسي الراديكالية ليست بالظاهرة الجديدة على الإطلاق في الثمانينات وإنما ترجع جذورها إلى بداية ظهور جماعات الإسلام السياسي مع بداية تشكيل جماعة الإخوان المسلمين التي لم تكتف بالعمل العلني، ولكن لجأت بشكل مبكر إلى العمل السري من خلال ما سمي "بالنظام الخاص" . وقد حدثت عوامل تملل كثيرة بين "قيادات التنظيم الخاص" والمرشد العام للإخوان المسلمين حسن الهضبي - كما سبق التوضيح - ووصلت إلى حد

المواجهة والصراع على القيادة العليا للجماعة، كما أن بداية تأسيس جماعة الجهاد الإسلامى فى عام ١٩٦٨ على يد إسماعيل طنطاوى، وإيمن الظواهري، كانت فى الأغلب تحت إشراف من أحد قيادات النظام الخاص للإخوان، الذى انشق عن الجماعة، ثم إن جماعة التكفير والهجرة كان أميرها ومؤسسها عضواً فى جماعة الإخوان قبل انشقاقه عن الجماعة فى المعتقل واعتناقه هذه الأفكار، وكذا كان انشقاق محمد عبد السلام فرج فى أواخر السبعينات وسعيه إلى تكوين تنظيم للجهاد الإسلامى يجمع كافة الفعاليات الإسلامية الراديكالية على الساحة المصرية والتي تتوحد فى الهدف .

فى هذا السياق يمكن القول أن ظاهرة الانشقاقات بين الجماعة والتنظيمات الإسلامية لها جذورها التى تعود إلى بداية تواجد هذه الجماعات وممارستها على الساحة السياسية، غير أنها أخذت تبرز بوضوح وتصاعدت حدتها فى الثمانينات، ومن ثم أصبحت ظاهرة عامة تحتاج إلى تحليل ومحاولة للتفسير . وهنا يثور التساؤل، هل تعتبر هذه المظاهرة بمثابة أسلوب تكتيكي ضمن الاستراتيجية العامة تجاوباً مع المعطيات المستخدمة فى الواقع لتتلاءم مع الاستراتيجية الأمنية للنظام أم أن الأمر غير ذلك، وما هى آثارها على مستقبل هذه الجماعات ؟

الواقع أن ظاهرة الانشقاقات بدأت تدب فى صفوف فصائل الحركة الإسلامية الراديكالية بعد أحداث ١٩٨١ وخلال محاكمات قيادات تنظيم "الجهاد الإسلامى" والذى نتج عنه الانشقاق الأكبر والاساسى والذى على أثره انشقت جماعات الوجه القبلى عن تنظيم الجهاد وأخذ اسمها يرتبط باسم "الجماعة الإسلامية" .

وقد أعقب ذلك عدة انشقاقات أخرى على مدى عقد الثمانينات، وفى حين ظهرت جماعات أخرى ليست هناك معلومات متاحة عن مدى علاقتها بتنظيم "الجهاد" مثل "الناجون من النار"، إلا أن السمة الغالبة على تنظيم الجهاد هى التفتت لا الانشقاق بمعنى عزوف العديد من قيادات الصف الثانى عن العمل من خلال التنظيم المركزى للجماعة . وهو ما يصعب معه الفصل فى علاقات بعض الجماعات بهذا التنظيم . ويمن أن نخلص إلى أن هذه الانشقاقات بين صفوف الجماعات الإسلامية الراديكالية بعيدة عن الخضوع لاستراتيجية عامة، وأن هناك أسباباً عديدة تفسر الظاهرة مثل :

• أسباب قيادية : حيث كانت هذه الأسباب وراء الانشقاق الرئيسى بين هذه الجماعات الذى أدى إلى انشقاق الجماعة الإسلامية فى الصعيد عن تنظيم الجهاد، ففى حين رأت قيادات الصعيد تولية الدكتور عمر عبد الرحمن أميرا عاما للتنظيم رفضت قيادات القاهرة والجيزة والإسكندرية ذلك، ورأوا أنه لا يصح شرعا تولية الضرير أميرا وأن عبود الزمر هو الأحق بالإمارة لدرأيته بفقہ الواقع الذى من المفترض أن يحتل الأولوية فى المرحلة المقبلة كما أن فقه الشرع يمكن توفيره من خلال قيادات أخرى .

كما أن هذا السبب وراء انشقاق العديد من الجماعات الأخرى، بل إنه وراء تفكك تنظيم الجهاد لتمسك قيادات الصف الثانى بعد الإفراج عنها بحقها فى الإمارة الفرعية دون القيادات الجديدة، كما كان هذا السبب وراء الصدام والمواجهة بين قيادات تنظيم أحمد يوسف ببنى سويف، حيث رأى حسام البطوجى أنه احق بالإمارة .

• أسباب فقهية شرعية: وأهم هذه الأسباب قضية "العذر بالجهل من عدمه" ويبدو أن هذه القضية كانت وراء اغلب الانشقاقات التى جرت فى صفوف الجماعات الإسلامية الراديكالية، وقد كانت أحد الأسباب وراء انفصال الجماعة الإسلامية عن تنظيم الجهاد حيث اختلفا حول تطبيق هذا المبدأ على أجهزة الدولة وبخاصة الجهاز الأمنى .

ولهذا السبب تعزى جميع الانشقاقات خاصة فى صفوف الجماعة الإسلامية، فقد كانت السبب الأساسى وراء انشقاق جماعة أحمد يوسف ومجدى كمال ببنى سويف اللذين رأيا "عدم العذر بالجهل" وكذلك "الشوقيين" نسبة إلى شوقى الشيخ حيث رأى "عدم العذر بالجهل" وتكفير الحاكم والمجتمع ما عدا اتباعه .

• أسباب حركية تكتيكية : وكانت هذه الأسباب وراء الانشقاق الرئيسى بين الجماعة الإسلامية وتنظيم الجهاد، فعلى حين رأت الجماعة الإسلامية أن المناخ والظروف العام غير مؤهلين لاستئناف عمليات التدريبات العسكرية والجهاد المسلح رأى عبود الزمر وجماعته ضرورة استئناف العمل المسلح دون تمهل "لأن مسيرة الجهاد لا تتوقف : النصر أو الشهادة" وفق تعبيره .

وفى حين رأت الجماعة الإسلامية أن العمل العلنى هو الأفضل والأكثر ملائمة للمرحلة المقبلة بعد أحداث ١٩٨١ لجذب عناصر جديدة

والقدرة على التجنيد، فقد رأت جماعة عبود الزمر - تنظيم الجهاد - أن السرية هي أساس العمل والحركة المنظمة للجهاد المسلح، وأن العمل المنظم يمكن أن تتجم عنه النتائج والأهداف الاستراتيجية، وأن أهم ديناميات التنظيم العمل السرى .

ويمكن أيضا إضافة أخرى تعود إليها ظاهرة الانشقاقات بين صفوف الجماعات الإسلامية الراديكالية، مثل :

- اساليب التعامل بين أعضاء كل جماعة وأميرها والتي تقوم فى الأغلب على مبدأى السمع والطاعة العمياء فى "المنشط والمكروه" وفى "العسر واليسر" دونما أية مناقشة، فضلا عن طابع العنف والمواجهة مع السلطات الأمنية والمجتمع - الطابع الثورى الراديكالى - الذى يتضمن كوامن للانشقاق خاصة فى طابع السرية الغالب على كافة نشاطات هذه الجماعة .

- تعدد الخلافات فى النواحي الشرعية بين الجماعات الإسلامية الراديكالية .

- السياسات الأمنية من جوانب النظام الحاكم التى يغلب عليها طابع واستراتيجية المواجهة مع هذه الجماعات، والتصفية الجسدية فى بعض الأحيان وهو ما يدفع ببعض العناصر فيها إلى الذهاب لمزيد من التطرف الفكرى والحركى .

الخلافات الشخصية بين قيادات الصف الثانى بعضها البعض وبأمر الجماعة فى أحيان أخرى بسبب التطلع إلى الزعامة .

- واخيرا يمكن القول أن ظاهرة الانشقاقات بين صفوف الحركة الإسلامية الراديكالية فى مصر أفرزت معطيات عديدة منها ما هو خاص بديناميات العمل والحركة والتنظيم لهذه الجماعات وكذا التكوين العمرى . العضوى لها . بالإضافة إلى عوامل أخرى عديدة، ومن هنا فإن استمرار هذه الظاهرة سيتوقف على تطور هذه العوامل جميعها، وإن كانت أغلب التطورات تغذى احتمال استمرارية هذه الظاهرة بل وزيادة حجمها، ولعل أهم التطورات هو حجم الخلاف بين الجماعات الإسلامية الراديكالية وبعضها البعض بالإضافة إلى السياسة الأمنية للنظام القائمة على المواجهة مع هذه الجماعات .

ويتبقى القول أن لهذه الظاهرة ولا شك آثارها السلبية العديدة على مصداقية هذه الجماعات لدى المجتمع، بالإضافة إلى خلق عوامل

للصراعات الجانبية بين هذه الجماعات وبعضها مما يؤدي إلى انحرافها عن الخط العام الذي حددته لنفسها .

حول مستقبل الجماعات الإسلامية الراديكالية في مصر :

في سياق ما سبق فإن عدة أسئلة تثار حول مستقبل الجماعات الإسلامية الراديكالية في مصر، ومن بين هذه الأسئلة وربما كانت أهمها : هل تملك هذه الجماعات القدرة على جذب وتجنيد عناصر جديدة فاعلة ؟ وما هي قدرات هذه الجماعات على استثمار وتمويل أنشطتها المتشعبة ؟ وهل تمتلك هذه الجماعات موارد مالية كافية لتمويل أنشطتها ؟ وما هي مصادرها ؟

ليس بإمكان أحد الادعاء بأن لديه إجابات كاملة عن تلك الأسئلة، ولذلك فسوف نركز في الجزء التالي على بعض الجوانب التي قد تفيد في تحديد تلك الإجابات بشأن أهم جماعتين على الساحة حالياً، أي الجماعة الإسلامية والجهاد . ويمكن القول أنه رغم أن "الجماعة الإسلامية اقتصرَت في بداية نشاطها على الصعيد إلا أنها استطاعت الامتداد إلى القاهرة ومحافظة الجيزة من خلال المساجد الخاصة بالجماعة، ونجحت في تجنيد عناصر جديدة لها في هاتين المحافظتين، خاصة من خلال النشاط الطلابي في الجامعة حيث كان تركيز هذه الجماعة منذ البداية على المسجد والجامعة والمدرسة في تجنيد وجذب عناصر جديدة تعتنق فكر الجماعة .

وإذا كان ظهور الجماعة وصعودها في الصعيد له ما يبرزه حيث العادات والتقاليد الصعيدية التي تميل وتجنح للعنف والسمع والطاعة فإن ما يثير التساؤل هو امتداد وصعود رصيد هذه الجماعة في القاهرة ومحافظة الجيزة - مراكز النقل والتأثير - كذلك بعض محافظات الوجه البحري خاصة البحيرة . قد يفسر ذلك تناثر تنظيم الجهاد وتفككه بحيث أصبحت الجماعة الإسلامية شبه محتكرة لساحة العمل الراديكالي الإسلامي خاصة في العمق إلى جانب حرصها على مد نشاطها في الوجه البحري من خلال المساجد الخاصة بها والجامعات (٢٠٦) .

وقد يفسر جملة التتامي في رصيد الجماعة الإسلامية موجبات المواجهة والصدام مع أجهزة الأمن وإثارة الفتنة الطائفية من قبل هذه الجماعة التي تضع الأقباط كهدف مباشر لها، تال للنظام، بما في ذلك من خلال "تغيير المنكر باليد"، حيث يسود الجماعة اعتقاد بان المواجهة مع النظام تؤدي إلى التعاطف الشعبي معها، كما يؤدي دورا إيجابيا في "تنقية" الجماعة، بمعنى انفصال بعض العناصر الضعيفة وغير الفعالة في الجماعة، ومنطق هذه الجماعة في هذا الصدد "أنت بالجماعة والجماعة بك أو بغيرك". كما انه لا يمكن إغفال ما لإثارة الفتنة الطائفية من قبل هذه الجماعة والتعدي على ممتلكات المسيحيين^(٢٠٧)، من أثر في جذب بعض الفئات الاجتماعية إليها وبصفة خاصة في صعيد مصر . هذا بالإضافة إلى المعارض والأنشطة الخدمية الاجتماعية التي توليها الجماعة أهمية خاصة في أولوياتها وبصفة خاصة في المناطق التي تعاني من الفقر (أبو هلال بالمنيا)، والوالدية بأسسوط، وعين شمس وامبابة والطالبية بالقاهرة والجيزة ... الخ)، فلا شك ان لمثل هذه الأعمال الخدمية مردودها الإيجابي من تعاطف المجتمع مع هذه الجماعة ومن ثم تسهيل عمليات التجنيد من خلال سماح هذه الجماهير لشبابها بالاتصال المباشر بأفراد هذه الجماعة مما يسهل عملية تجنيد الأعضاء الجدد سواء بالمساجد الخاصة بهذه الجماعة أو بالجامعات والمدارس .

وثمة شواهد عديدة على أن قضية التمويل لا تمثل حجر عثرة في طريق أنشطة الجماعة الإسلامية، بل إن هناك دلائل على أن دولا عربية وإسلامية تساهم في تمويل هذه الجماعة بطرق مباشرة مثل السودان، وباكستان، هذا بالإضافة إلى دور المراكز الإسلامية بأوروبا والولايات المتحدة، والتي يشرف على البعض منها أعضاء الجماعة، كما أن هذه المراكز لا يقتصر دورها على الدعم المالي فحسب بل إتاحة الفرصة لسفر أعضاء هذه الجماعة لتلقي العلم والتخصص في المجالات التي تحتاجها الجماعة . كما توجد دلائل أخرى على أن أشخاصا أثرياء من البلدان العربية تساندون ماليا هذه الجماعة سواء بطرق مباشرة أو غير مباشرة عن طريق إتاحة فرص العمل لأعضائها في بلدان الخليج .

ومن بين الدلائل الأخرى على تلقى الجماعة للدعم المالى من الخارج سفر الدكتور عمر عبد الرحمن إلى السودان لتسهيل إجراءات سفره إلى الولايات المتحدة حيث زار عدة مراكز إسلامية هناك، وكذلك سفره بعدها على باكستان حيث يقيم هناك منذ عدة شهور مع بعض القيادات الأخرى من الجماعة (محمد شوقي الإسلامبولي)، وأخيرا تجدر الإشارة إلى أن لهذه الجماعة مجلة شهرية خاصة بها تصدر من باكستان باسم "المرابطون" (٢٠٨) ويجرى توزيعها فى العديد من البلدان العربية الأوروبية وأمريكا .

وتبقى الإشارة إلى أن للجماعة الإسلامية العديد من المشروعات الاقتصادية المتنوعة والمنتشرة فى كافة المحافظات (دمياط، الفيوم، والمنيا، وأسيوط، وسوهاج) وتتوسع هذه المشروعات ما بين محلات الصاغة والأراضى الزراعية، ومصانع منتجات الألبان ومصانع الحلوى، وعلى سبيل المثال هناك محلات للصاغة ومشروعات زراعية وحيوانية بالفيوم وتخضع لأشراف مسئول عن هذه المشروعات الاقتصادية .

أما بالنسبة لتنظيم الجهاد، فيمكن القول انه شهد موجات تفكك كبيرة بعد أحداث ١٩٨١ وإنشقاق جماعات الصعيد عنه، وقد وضعت استراتيجية عامة مع بداية محاولات استنهاض هذا التنظيم فى عام ١٩٨٤، وبالتحديد فى سبتمبر من هذا العام بعد الإفراج عن بعض قياداته، وأهم ملامحها هى، أن تبقى الإمارة العامة للتنظيم "لعبود الزمر" رمزيا مع إتاحة الفرصة للقيادات المفرج عنها لتولى القيادات الفعلية لهذا التنظيم . هذا عن القيادة (٢٠٩) .

أما عن استراتيجية التنظيم فقد اتفق على الإبقاء على "الخلايا العنقودية" الفرعية مع تولى "أمارة" ومسئولية كل خلية لإحدى القيادات المفرج عنها وعدم الالتزام بإطار عام أو تنظيم مركزي لهذا التنظيم خلال المرحلة المقبلة، وبرز ذلك على انه تجاوب مع معطيات هذه المرحلة وللتمويه على أجهزة الأمن .

وقد أتيح أكبر قدر ممكن من حرية الاجتهاد الفكرى والحركى والتنظيمى للقيادات المباشرة والفعلية خلية عنقودية مع عدم الالتزام بخط علم موحد إلا جوهر فكرة الجهاد المسلح ضد أهداف النظام لإضعافه وهز صورته، وبالقدر الذى يتيح تغذية وتجنيد عناصر ودماء جديدة للتنظيم .

كذلك هناك حرص شديد على المحافظة على سرية العمل "الجهادي والتنظيمي" مع عدم إغفال الشق الإعلامي والأغاني الذي يدفع إلى استمرارية فكر الجهاد المسلح لدى المجتمع ويعكس استمرارية التنظيم مع الفصل التام بين الشقين وتوازيهما . بمعنى إلا يعلم العضو العامل في الشق الإعلامي شيئاً على الإطلاق عن الشق العسكري، وكذلك التمويه التام لعدم الانكشاف أمام أجهزة الأمن وهو ما يتم من خلال الخلايا العنقودية التي لا تعلم شيئاً عن بعضها البعض، كما أن لكل خلية الحق في أن تحمل ما تراه من مسميات حتى تبرهن على اندثار تنظيم "الجهاد" وزواله، وأيضاً بأن يبقى دور القيادات المفرج عنها وذات الصلة السابقة بتنظيم الجهاد والمعروفة لدى أجهزة الأمن دوراً استشارياً والزامياً بما يبعد عيون أجهزة الأمن عن هذه الخلايا، ويحفظ سريتها .

ولكن هذه الملامح العامة للاستراتيجية التي وضعها أمير عام تنظيم الجهاد - عبود الزمر والقيادات التي أفرج عنها في المعتقل للالتزام بها في المرحلة المقبلة قد واجهتها العديد من عناصر الضعف وعقبات الواقع التي أودت بها، وهذه العوامل يمكن إيجازها فيما يلي :

- ١- أن اللامركزية التي اتفق عليها والتي اتسمت بها استراتيجية العمل للتنظيم في المرحلة الراهنة أضحت قاعدة ثابتة وترسخت بمرور الزمن بل إن الأوضاع تطورت إلى حد أن بعض القيادات المباشرة رأت أن أفضل تكتيك في المرحلة الراهنة "هو الوجود" (٢١٠).
- ٢- تهرب القيادات المباشرة للخلايا العنقودية للتنظيم واستمرارها في ذلك وتبريرها لذلك بأنه تمويه وخداع لأجهزة الأمن . ورأى البعض أن أفضل تكتيك في المرحلة الحالية "هو اللاعمل" (٢١١) .
- ٣- الجمود الفكري والتنظيمي للجماعة حيث لم تطرح معظم القيادات الفرعية المباشرة أية أطروحات للتجارب مع معطيات المرحلة ولجذب عناصر جديدة إلى الحد الذي يصف معه أحد قيادات هذا التنظيم بأنه فشل حتى في الدفاع عن مواقفه ووجوده إزاء الهجمات المتلاحقة ضده .
- ٤- واجهت التنظيم والقيادات المباشرة لخلاياه مشكلة التمويل على أنشطة التنظيم مما جعلها تتجه إلى العمل لسد هذه الفجوة وهو ما أبعداها بمرور الوقت عن متابعة التنظيم وإهماله .

وهكذا يمكن القول انه مع مرور الوقت تحولت اللامركزية من تكتيك مرحلي للتنظيم إلى واقع ترسخ بمرور الوقت بل وادى إلى آثار سلبية مثل تفكك التنظيم وتفتته إلى أشلاء . وقد دفع هذا الواقع القيادة العليا في المعتقل إلى محاولة استنهاض عناصر القوة وتجميع الشتات وذلك من خلال طرح فكرى جديد يركز على الجانب الإعلامى ولا يغفله وكذا الجانب الدعائى ولكن يضع كل الآمال على القدرة على صياغة الشق العسكرى من جديد بحيث يمكنه حمل عبء التطور الطبيعى وتحمل مسئولية وفكرة الجهاد "وإذا كان الأول من شأنه إيقاظ فكرة لدى المجتمع بما يدفع بدماء جديدة للتنظيم فإن الشق الثانى هو أساس الفكرة ومضمونها ولا بد ان يحاط بالسرية التامة" .

وعلى حين لاقت هذه المبادرة التى طرحتها القيادة المعتقلة استتكارا من جانب بعض قيادات الجهاد المباشرة التى رأت فيها خروجا عن الاستراتيجية المتفق عليها فى المرحلة الراهنة، رأت بعض القيادات الأخرى أنها تحمل الأمل فى إمكانية انبعاث التنظيم وحيائه من جديد .

وقد بدأت تبرز فى الفترة الأخيرة بعض الشواهد التى تدل على ان ثمة تحولا فى اتجاه هذا التنظيم بما يوحى لإعادة ترتيب التنظيم من جديد وتطور بنائه و "هيكلة التنظيمى" منذ وقت قريب، ومن أهم هذه الشواهد :

- ما كشفت عنه أجهزة الأمن من وجود تنظيم بين ضباط الجيش يتبع الجهاد . وهى القضية رقم ٤٣١ لسنة ١٩٨٦ .

- هذا بالإضافة إلى الإصدارات الجديدة التى تحمل اسم "جماعة الجهاد الإسلامى" أو "المجاهدون فى مصر" . وتأخذ شعارا شكليا "الله أكبر والخلافة قادمة"، وهو ما يعكس أن الاستراتيجية التى أعاد طرحها عبود الزمر مؤخرا من خلال شقين - شق إعلامى ودعائى، وآخر سرى للغاية وهو العسكرى - قد أخذت طريقها إلى التنفيذ .

أما بالنسبة للجماعات الإسلامية الراديكالية الأخرى، فإن السمة لها هى المحدودية الشديدة أو ما يمكن أن نطلق عليه الشخصانية - إن جاز التعبير - مثل جماعة احمد يوسف بنى سويف، وأحمد الخولى بالفيوم، وهى جماعات ترتبط كثيرا بوجود أميرها وتستمد استمراريتها من ذلك حين يتضاءل حجمها وإمكانياتها وليست هناك دلائل على قدرتها على جذب وتجنيد عناصر جديدة، وهو ما يجنح

بها إلى استحلال أموال وأملاك الغير، أو الاندثار مع أول مواجهة مع أجهزة الأمن . كما أن هناك جماعات أخرى تحمل أفكارا واتجاهات راديكالية وإن غلب عليها سمة الاتجاه الفكرى لا التنظيمى مثل التوقف والتبين والعزلة والشعورية، والتفكير، والهجرة، والقطيون الخ .

وجملة القول أن مستقبل هذه الجماعات الراديكالية يعمل لصالح الجماعة الإسلامية التى أضحت تملك كثيرا من آليات الاستمرارية والفعالية على الساحة بما تجمعها من أفكار وممارسات ما بين الإخوان المسلمين (التقوى والتربية، والشق الإعلامى الدعائى/ الجانب الخدمى الاجتماعى / الأنشطة الاقتصادية / التنسيق مع الحركات المشابهة فى الخارج / التركيز على الجامعة والمسجد / عدم إغفال دور المرأة فى الجماعة / .." كما أنها تأخذ خطأ راديكاليا مميزا لها عن تنظيم الجهاد فكريا - وحركيا من خلال النهى عن المنكر باليد (سواء حفلات أو محلات خمور ..) إلا أن المستجد على هذه الجماعة هو سعيها إلى تكوين جناح عسكرى خاص بها للقصاص فقط من النظام فى حالة اتباع استراتيجية التصفية الجسدية لأعضائها .

أما مستقبل تنظيم الجهاد رغم مؤشرات الاستنهاض ومحاولات إعادة تشكيله، فربما ما يزال بعيدا عن امكانيات الفعالية نظرا لعوامل عديدة منها ما هو خاص بهذا التنظيم وما هو خاص بطبيعة ومعطيات المرحلة الراهنة، هذا بالإضافة إلى طابع السرية الشديدة التى يلتزم بها .

وتطرح "جماعة الجهاد الإسلامى أو المجاهدون فى مصر" (٢١٢) عدة أطر لتحركها على الساحة وأهمها المحاولة الجادة لتجميع فصائل الحركة الإسلامية الراديكالية فى الساحة المصرية والتى تتفق مع جماعة الجهاد فى خلع الحاكم والإطاحة بنظام الحكم لإعلان الدولة الإسلامية، وإيجاد صيغ للتنسيق والتعاون مع المراكز الإسلامية فى الدول الأجنبية وإيجاد صيغ ملائمة للتغلب على مشكلة التمويل بما يضمن إعادة تشكيل ونشاط الجماعة "المجاهدون" .

ملحق :
جدول أهم أحداث العنف التي قامت بها الجماعات الإسلامية
الراдикаلية منذ الاغتيال في أكتوبر ١٩٨١

الشهر	الحادثة	الجماعة المسئولة عنه	ملاحظات
أكتوبر ١٩٨١	اغتيال أنور السادات رئيس الجمهورية أثناء العرض العسكري على يد أربعة من أعضاء تنظيم الجهاد	تحالف جماعتي الجهاد والجماعة الإسلامية تحت اسم تنظيم الجهاد بقيادة عبود الزمر ومحمد عبد السلاح فرج .	
	أحداث أسيوط حيث قام أعضاء الجماعة الإسلامية بالصعيد بضرب معسكرات الأمن واقتحام مبنى مديرية الأمن وقتل عشرات الضباط والجنود ولقد كان هذا الحادث الرئيسي في قضية الجهاد.	أعضاء الجماعة الإسلامية في إطار تحالفهم مع أعضاء الجهاد.	
سبتمبر ١٩٨٢	القبض على تنظيم، خطط لعملية اقتحام سجن القلعة لإطلاق سراح المتهمين باغتيال السادات وكان ضمن خطط التنظيم خطف طائرة ركاب مدنية والمساومة بها لتحقيق مطالبهم إذا فشلت عملية الاقتحام وقد ترغم هذا التنظيم محمد عبد الموجود الزمر شقيق طارق الزمر.	الجهاد	
	القبض على أحد أعضاء جماعة الجهاد حاول اختطاف أتوبيس سياحي واحتجاز ركابه كرهائن للإفراج عن المتهمين في قضية الجهاد .	الجهاد	
أكتوبر ١٩٨٣	أعلن وزير الداخلية القبض على مجموعة من التنظيمات الإسلامية، نكر من بينهم تنظيم ما يتبنى أفكار حزب التحرير الإسلامي بقيادة طالب بكلية الهندسة اسمه علاء الدين عبد الوهاب .		
نوفمبر ١٩٨٣	ضبط تنظيم للتكفير والهجرة يضم ٣٥ متهما		

أبريل ١٩٨٤	محاولة إشعال فتنة طائفية بمدينة الفيوم حيث قام أعضاء في جماعة التوقف والتبين بحرق سيارتين ومكتبة لمواطنين مسيحيين	جماعة التوقف والتبين
يونيه ١٩٨٥	أحداث مسجد النور بالعباسية المسيرة الخضراء التي كان ينوى تنظيمها الشيخ حافظ سلامة من مسجد النور إلى منزل مبارك للمطالبة بتطبيق الشريعة واعترضتها أجهزة الأمن وحدثت عدة مصادمات بين الجماعات الإسلامية وأجهزة المن وذلك فى يوم ١٤ يونيه يوم الجمعة.	شارك فيها أعضاء جماعات مختلفة .
يوليو ١٩٨٥	القبض على مجموعتين، بالإسكندرية والفيوم، اعتدوا على المصلين ضربا بالحجارة فى مسجدين واستولوا على محتوياتهما احتجاجا على ضم المسجد للأوقاف.	الجماعة الإسلامية
فبراير ١٩٨٦	القبض على ١٥ طالبا بتهمة توزيع منشورات وعمل لافتات حائط بالمنيا .	الجماعة الإسلامية
أبريل ١٩٨٦	مظاهرة أمام قسم شرطة ملوى على اعتقال بعض قيادات الجماعة الإسلامية . مظاهرات ضخمة بالمنيا وأسيوط بعد مقتل شعبان عبد الرحمن أحد أعضاء الجماعة الإسلامية على يد شرطى سرى أثناء قيامه بلصق لافتات للجماعة مظاهرات بكلية طب القاهرة بسبب تعدى عميد الكلية على إحدى المنتقيات ونزع من على وجهه النقاب، كما منع دخول المنتقيات إلى الكلية .	الجماعة الإسلامية الجماعة الإسلامية الإخوان والجماعة الإسلامية
مايو ١٩٨٦	اشتباكات بين قوات الأمن والجماعة الإسلامية فى أسوان للنزاع على ضم أحد المساجد للأوقاف، أسفرت الاشتباكات عن إصابة ١١ شرطيا وثلاثة مدنيين واعتقال ٦٠ شخصا .	الجماعة الإسلامية

يونيه ١٩٨٦	محاولة جماعة الجهاد لإقامة مؤتمر صحفي في منزل عائلة المقدم عبود الزمر بقرية ناهيا بعد الإشاعات التي ترددت حول اختفائه من السجن وقد حاصرت قوات الأمن القرية بأكملها ومنعت دخول الصحفيين ولم يتم المؤتمر ولم يحدث أى اشتباكات .	الجهاد	
	القبض على بعض أعضاء الجماعة الإسلامية هجموا على حفل زفاف وإصابو ١٥ مواطنا بدعوى تغيير المنكر باليد .	الجماعة الإسلامية	
يوليو ١٩٨٦	حرق أربعة نوادى فيديو بشبرا .	السماوى	جريدة الشعب ١٩٨٦/٧/١
أغسطس ١٩٨٦	القبض على تنظيم من العسكريين بقيادة رجل مدنى اسمه أحمد سمن فى هذا الشهر قام تنظيم مستقل أيضا بحرق نادى فيديو بمنطقة إمبابة	عمل مستقل	جريدة الأحرار
أكتوبر ١٩٨٦	تظاهر عدة آلاف من طلاب جامعة أسبوط بسبب اعتقال الأمن لقيادات الجماعة الإسلامية . القبض على مجموعة حاولت تخريب إذاعة إسكندرية	الجماعة الإسلامية	
نوفمبر ١٩٨٦	اشتباكات بين الأمن والجامعة الإسلامية بأسبوط بمسجد الجمعية الشرعية بالمدينة بسبب محاولة الأمن عرقلة نشاط الجماعة ومنعهم من عرض لقائهم الدائم . فى هذا الشهر تم حرق العديد من الأضرحة والبارات	الجماعة الإسلامية وجماعة بنى سويف .	جريدة الأهرام ١٩٨٦/١١/٣
ديسمبر ١٩٨٦	تجدد الاشتباكات فى مسجد الجمعية الشوعية بأسبوط بين الأمن والجماعة الإسلامية .	الجماعة الإسلامية	
مارس ١٩٨٧	أحداث شغب وفتنة طائفية فى سوهاج بعد أن اتهم أعضاء الجماعة الإسلامية المواطنين المسيحيين بحرق مسجد القطب بمدينة سوهاج، وحرضوا المواطنين على حرق كنيسة السيدة العذراء الملاصقة للمسجد.	الجماعة الإسلامية	

جريدة الأهرام ١٩٨٧/٥/٦	التوقف والتبين	محاولة اغتيال حسن أبو باشا وزير الداخلية الأسبق بجوار منزله بشارع المراغى بالعجوزة.	مايو ١٩٨٧
	الجماعة الإسلامية	قام عدد من أعضاء الجماعة الإسلامية بهدم ضريح الشيخ النجار بقرية سامبو التابعة لمركز ديروط .	يونيه ١٩٨٧
جريدة الأهرام ١٩٨٧/٨/١٥	التوقف والتبين	محاولة اغتيال اللواء النبوى إسماعيل يوم ١٤ أغسطس وبعدها محاولة اغتيال الكاتب الصحفى مكرم محمد أحمد رئيس تحرير مجلة المصور .	أغسطس ١٩٨٧
	التوقف والتبين	حادثه الحرقانية حيث قامت قوات الشرطة بمهاجمة الوكر الذى تحصن به المتهمون فى حوادث الاغتيالات السابقة بقرية الحرقانية بمركز القناطر وأسفر الحادث عن مقتل أمين شرطة وإصابة ثلاثة ضباط . وتمكن المتهمون من الفرار (محمد كاظم - يسرى عبد المنعم - مجدى الصفتى) وتم ضبط كميات كبيرة من الأسلحة	
	جماعة التوقف والتبين	حادثه قرية سنترى بمحافظة المنوفية مهاجمة الوكر الذى تحصن به محمد كاظم أحد المتهمين بحوادث الاغتيال وأسفر عن مقتل المتهم وإصابة بعض الجنود .	
الوفد ١٩٨٧/٩/١٥	الجماعة الإسلامية	اشتباكات عنيفة بمدينة أسيوط بسبب الهجوم على سيارة تحمل صناديق بيرو وتحطيمها . وتبعته اشتباكات بمدينة المنيا بسبب الهجوم على حفلة موسيقية أقامها أحد الأثرياء	سبتمبر ١٩٨٧
	الجماعة الإسلامية	حرق محل لبيع الخمر بمدينة أسيوط - واشتباكات مع قوات الأمن بسبب الاستيلاء على مسجد بمدينة منفلوط .	
	الجماعة الإسلامية	اشتباكات بين الجماعة الإسلامية والطلاب بجماعة الإسكندرية لمنع حفلة تعارف أقامها اتحاد الطلاب.	ديسمبر ١٩٨٧

يناير ١٩٨٨	محاولة ثلاثة أشخاص حرق ملهى ألف ليلة بالجيزة .	تنظيم مستقل	
فبراير ١٩٨٨	مظاهرة فى مسجد الجلاء برمسيس لمساندة الانتفاضة .	الجماعة الإسلامية	الجمهورية ٨٨/٢/١٢
	مظاهرات فى بنى سويف لمساندة الانتفاضة .	الجماعة الإسلامية ببنى سويف	الأهرام ٨٨/٢/١٩
مارس ١٩٨٨	الاعتداء على حفل موسيقى بجامعة أسيوط باستخدام الأسلحة البيضاء الثلاثاء ٨ مارس .	الجماعة الإسلامية	
	الاعتداء على حفلة موسيقية بمدينة ديروط بمحافظة أسيوط واشتباكات مع قوات الأمن أسفرت عن مصرع محمد قطب أحد أعضاء الجماعة الإسلامية .	الجماعة الإسلامية	
أبريل ١٩٨٨	الاعتداء على حفلة تخرج بإحدى كليات جامعة القاهرة كليات جامعة القاهرة .	الجماعة الإسلامية	
مايو ١٩٨٨	اقتحام الأمن مسجد الاخلاص بامبابة مظاهرات بالساحل احتجاجا على اقتحام المساجد وقانون الطوارئ .	الجماعة الإسلامية الجماعة الإسلامية	
يونيه ١٩٨٨	مصادمات عنيفة بين قوات الأمن والجماعة الإسلامية فى محافظات القاهرة والجيزة، والمنيا بعد ان حاولت قوات الأمن منع المظاهرات أن تخرج من هذه المناطق، عين شمس مسجد آدم، إمبابة وبه مسجد المنى الصحابه وبدر، المنيا وبها مسجد الرحمن	الجماعة الإسلامية	الوفد ٨٨/٦/٢٦
يوليو ١٩٨٨	مظاهرات من ميدان رمسيس استمرت نصف ساعة احتجاجا على سياسة العنف ضد الجماعات الإسلامية واقتحام المساجد . حادثة هروب ثلاثة من المتهمين باغتيال السادات (عصام القمرى-خميس مسلم-محمد الاسوانى) . حادثة الشرايية واقتحام الوكر الذى تحصن به عصام القمرى وأسفرت الاشتباكات عن مقتل المتهم وإصابة الجنود والضباط .	الجهاد	الشعب ٨٨/٧/٥

أغسطس ١٩٨٨	القبض على محمد الاسوانى وشقيقه بحى غمرة وقتل خميس مسلم بعد اقتحام مخبئة فى المعادى .	الجهاد	
	أحداث مسجد عين شمس "آدام" ومصادمات بين الشرطة والجماعة الإسلامية لمحاولة قوات الأمن منع لقاء للجماعة الإسلامية داخل المسجد، أسفر الحادث عن حرق عدد من سيارات الشرطة وإصابة عدد كبير من المواطنين وقوات الأمن ومقتل نقيب شرطة.	الجماعة الإسلامية	
سبتمبر ١٩٨٨	حرق كنيسة بروض فرج		
ديسمبر ١٩٨٨	اغتيال ضابط الشرطة المقدم عصام الدين محمد شمس ٣٨ سنة على يد شريف محمد أحمد الشريف أحد أعضاء الجماعة الإسلامية	الجماعة الإسلامية	
	تجدد الاشتباكات بعين شمس بسبب طول فترة الحصار .	الجماعة الإسلامية	الوفد ٨٨/١٢/١٠
	مصرع قاتل ضابط الشرطة السابق هو وزميله أثناء اقتحام مخبئهم	الجماعة الإسلامية	الوفد ٨٨/١٢/٢٠
	طعن أحد الأفراد من الشرطة الرائد علاء السباعى	الجماعة الإسلامية	
	مظاهرات فى المنيا احتجاجا على ارتفاع سعر العيش .	الجماعة الإسلامية	
يناير ١٩٨٩	محاولة تدمير مبنى الأتلة الجنائية فى محافظة المنيا .	الجماعة الإسلامية	الوفد ٨٩/١/٢١
مارس ١٩٨٩	مظاهرات فى المنيا احتجاجا على إغلاق مسجد الرحمن	الجماعة الإسلامية	الأهـرام ٨٩/٣/١٨
أبريل ١٩٨٩	لقاء قنبلة على مسرح نقابة المهن الزراعية ببنى سويف	الجماعة الإسلامية	
	اشتباكات بين الأمن والجماعة الإسلامية بعد محاولة الأمن اقتحام مسجد الشهداء بالمدينة لمنع لقاء الدكتور عمر عبد الرحمن .	الجماعة الإسلامية	
	اندلاع المظاهرات فى اسبوط بعد اعتقال د. عمر عبد الرحمن فى أحداث الفيوم .	الجماعة الإسلامية	

يوليو ١٩٨٩	القبض على ٢٠ شخصا في مظاهرة في مدينة السويس قبل صلاة العيد.		
سبتمبر ١٩٨٩	الهجوم على عدد من مراكز الشرطة وإلقاء القنابل عليها احتجاجا على تعذيب المتهمين المحبوسين في قضية الجهاد ١٩٨١ وقد تم إلقاء القنابل على مديرية أمن القاهرة ومكتب أمن الدولة بشبرا وقسم شرطة الساحل وقد قام بالأحداث أعضاء في جماعة الجهاد تتراوح أعمارهم بين ١٦، ١٨ سنة .	الجهاد	الشعب ٨٩/٩/٥
ديسمبر ١٩٨٩	اضطرابات واشتباكات في سوهاج احتجاجا على سياسة اقتحام المساجد .	الجماعة الإسلامية	
ديسمبر ١٩٨٩	مظاهرات مماثلة في أسيوط . محاولة اغتيال اللواء زكى بدر وزير الداخلية الأسبق كوبرى القرونس يوم ١٢/١٦ عن طريق سيارة ملغومة .	الجماعة الإسلامية	الأهرام / الأخبار / الوفد ٨٩/١٢/١٧
يناير ١٩٩٠	مظاهرات في أسيوط مع استمرار الطوارئ وتعذيب المتهمين وأقتحام المساجد مع بداية عهد محمد عبد الحليم موسى وزير الداخلية السابق، أسفرت مظاهرات أسيوط عن مقتل عبد الصبور حسنين أحد قيادات الجماعة الإسلامية .	الجماعة الإسلامية	
	مقتل أحمد كامل جمعة أحد أعضاء الجماعة الإسلامية أثناء مروره بشارع الأزهر، اعترف المتهم أن هذه المحاولة ثار لمقتل عبد الصبور حسنين بأسيوط .	الجماعة الإسلامية	الأحرار ٩٠/١/٢٩
	محاولة اغتيال ضابط شرطة رفعت عبد الفتاح شافعى أثناء مروره بشارع العشرين بعين شمس ثار لمقتل أحمد كامل جمعة عضو الجماعة المقتول .	الجماعة الإسلامية	
فبراير ١٩٩٠	حرق محل فيديو بأسيوط	الجماعة الإسلامية	

مارس ١٩٩٠	أحداث الفتنة الطائفية في أبو قرقاص، حرق عدد من الكنائس والصيدليات والمحلات التجارية "محافظة المنيا".	الجماعة الإسلامية	
	القاء عبوة ناسفة على كنيسة السيدة العذراء بعين شمس.	الجماعة الإسلامية	
أبريل ١٩٩٠	مقتل شوقي الشيخ أمير جماعة الشوقيين بالفيوم بعد حادث الاعتداء على حارس كنيسة بالمدنية وبعدها اندلعت الاشتباكات بين الأمن والجماعة أسفرت عن مصرع أكثر من ٢٠ شخصا من الجماعة بقرية كحك استمرت الأحداث حتى أوائل مايو.	الشوقيون	
الأهرام ١٩٩٠/٤/٢٧	قبل صلاة العيد مصرع ٤ في أحداث شغب بمنفلوط وإصابة ٢٠ آخرين في مصادمات عنيفة مع قوات الأمن.	الجماعة الإسلامية	
مايو ١٩٩٠	مجموعة تهاجم سيارة للأمن المركزي ويصيبون ٣ ضباط وتصادم الاشتباكات بعد هذه الحادثة.	الجماعة الإسلامية	الأهرام ١٩٩٠/٥/٢٢
يوليو ١٩٩٠	اشتباكات مع الشرطة في مدينة ديروط بعد محاولة أعضاء الجماعة الإسلامية منع حفلة موسيقية في أحد الأفراح بالمدنية، تصاعدت الأحداث ليعتصم أعضاء الجماعة بمسجد السايح بالمدنية وتتوالى الاشتباكات.	الجماعة الإسلامية	
	حادث إطلاق النار على مجموعة من أفراد الشرطة بالمعادي وإصابة جنديين كما حدث في أعقاب ذلك حادث الاعتداء على حارس منزل سفير البحرين بالمهندسين.	مجهولون، الأغلب أنهم من التنظيمات الصغيرة	الأخبار ١٩٩٠/٧/٢٨
أغسطس ١٩٩٠	ضبط أحد أعضاء الجماعة الإسلامية بنى سويف متلبسا بإشعال النيران في دار سينما الأهلى بالمدنية يوم ٤ أغسطس. والمتهم حسام الدين زكريا طالب بالثانوية العامة.	الجماعة الإسلامية بنى سويف	
	إحباط محاولة لتزوير نصف مليون دولار لحساب عضو في جماعة إسلامية وهي حادثة جديدة من نوعها واشترك فيها أفراد من بنى سويف والقاهرة.	مجهولون، والأغلب أنهم من جماعة الجهاد الإسلامى.	

الحيـاة ١٩٩٠/٠/١٤ الحيـاة ١٩٩٠/٩/٢١	الجماعة الإسلامية	اغتيال الدكتور علاء محيى الدين . مظاهرات بمسجد الإيمان بالله فى إمبابه احتجاجا على مقتل د. علاء محيى الدين، واشتباكات طفيفة مع أجهزة الأمن .	سبتمبر ١٩٩٠
الأهرام	الجماعة الإسلامية	اغتيال الدكتور رفعت المحجوب ٩٠/١٠/٢٢	أكتوبر ١٩٩٠
الوفـد ٩٠/١٠/٢٧	الجماعة الإسلامية	تجدد أحداث العنف فى بنى سويف بسبب الاحتجاج على الاعتقالات وممارسات قوات الأمن وكانت الاشتباكات قد اندلعت بسبب إطلاق قوات الأمن النار على عضو جماعة بنى سويف أثناء محاولة اعتقاله وأصابته إصابات متعددة وتجددت الأزمة بعد أن كشفت الصدفة عن وجود مخزن للعبوات الناسفة فوق سطح أحد المنازل بالمدنية .	
الأهرام ٩٠/١١/٩	الجماعة الإسلامية	معركة مع طلاب المدرسة الصناعية بلبوتيج أثناء القبض على بعض العناصر من الجماعة الإسلامية داخل المدرسة، وفى ذات الوقت اندلعت عدة اشتباكات فى قنا بعد أن قام عضو بالجماعة الإسلامية بالاعتداء على مخبرين سريين أثناء محاولة اعتقاله .	نوفمبر ١٩٩٠
	جماعة الجهاد	القبض على ٣٤ شخصا توجهوا إلى صحراء الفيوم للتدريب على السلاح .	
الوفد	جماعة بنى سويف ١٩٩١/٢/١٦	تجدد أحداث شغب أخرى فى بنى يوم ٢/١٤ واشعال النيران فى ٣ صيدليات كبرى ومحلين "الأسباب مجهولة" .	فبراير ١٩٩١
		تجدد الصدام بين الأمن والجماعة الإسلامية فى المنيا، حرق محل رينو وهو محل تم مهاجمته من قبل فى أحداث أبو قرقاص بالمنيا، كما نشرت الأهرام بتاريخ ٤/٤ حادث الاعتداء على طالب مسيحى اتهمته الجماعة الإسلامية من قبل فى أحداث أبو قرقاص .	أبريل ١٩٩٠
الأهرام ٩١/٤/٧	تنظيم مستقل	حوادث السطو على محلات الذهب بعين شمس والزيتون وشبرا	
الأهرام ٩١/٤/١٧	الجماعة الإسلامية	مصادمات بين الأمن والجماعة الإسلامية بعد صلاة العيد .	

الأهـرام ٩١/٤/١٧	الجماعة الإسلامية	هروب صفوت عبد الغنى أحد المتهمين باغتيال المحجوب، حدث الهروب	
الأهـرام ٩١/٥/٢٨	الجماعة الإسلامية	معركة بين الأهالي والجماعة الإسلامية بعزبة المربع - بينها الجديدة بسبب دروس الأطفال في المسجد .	مايو ١٩٩١
الأهـرام ٩١/٨/٢٢	الجهاد	إلقاء عبوة متفجرة على أمين شرطة ببولاق الذكور أثناء اعتراضه لعضوين من جماعة الجهاد .	أغسطس ١٩٩١
الأهـرام ٩١/٩/٢٣	الجماعة الإسلامية وتنظيمات مستقلة	أحداث الفتنة في إمبابة	سبتمبر ١٩٩١
الأهـرام ٩١/١٠/١٣		القبض على منقبة أشعلت النار في محل للخمور بالزمالك، اسمها جاسمينا نور الدين ١٩ سنة من جنوب أفريقيا .	أكتوبر ١٩٩١

ملاحظات على الجداول الخاصة بنشاط العنف للجماعات الإسلامية في
الثمانينات :

هذا الجدول قد يعطى بعض المؤشرات حول التغييرات التي طرأت على
الواقع التنظيمي للحركة الإسلامية .

١- من واقع أن حادث اغتيال الرئيس أنور السادات في ١٩٨١ على يد
تنظيم "الجهاد" قد أدى إلى توجيه ضربة أمنية قوية للتنظيم بحيث أدت
إلى إضعافه وتفككه خاصة بعد عمليات القبض على معظم كوادره
ومحاكمتهم . وقد بدأ ذلك من خلال تقلص نشاط العنف لتنظيم الجهاد
حتى منتصف الثمانينات (١٩٨٤ - ١٩٨٥)، ولم يشهد النصف الثاني
من نفس العقد سوى بعض المحاولات الفاشلة لإعادة تشكيل وحدات
التنظيم، فظهرت بعض الوحدات تحت مسميات مختلفة مثل "تنظيم
الانتماء" و "تنظيم القصاص الإسلامي" في محاولة لإحياء تنظيم "الجهاد"
ولكنها ظلت محدودة الفعالية التنظيمية والحركية خاصة وأنها تعرضت
 لعملية إجهاض أمني مبكر، ولم تتجح في القيام بعمليات عنف ذات قيمة
مثلما حدث في السبعينات وبداية الثمانينات .

٢- ارتبط ضعف تنظيم "الجهاد" في الثمانينات وتقلص نشاطه ب بروز
"الجماعة الإسلامية" التي اضطلعت بأغلب عمليات العنف التي شهدها
عقد الثمانينات حتى وقتنا الحالي . وربما أهم ما يمكن ملاحظته حول

نشاط هذه الجماعة هو اتساع مجال العنف الذى مارسته بحيث عملت على مستويين بنفس الدرجة، الأول سياسى فاتجهت فى عملياتها إلى رموز الدولة مباشرة، والتي كان آخرها اغتيال الدكتور رفعت المحجوب رئيس مجلس الشعب السابق على يد أعضاء الجماعة فى أكتوبر ١٩٩٠، أما الثانى فهو اجتماعى ويعكس توجه الجماعة مباشرة إلى القطاع العريض فى المجتمع وقيامها بحوادث عنف متعددة لتغيير السلوك الاجتماعى للأفراد من خلال المجموعات التى نظمتها تحت اسم "قوافل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" التى كثفت نشاطها داخل الجامعات المصرية . محاولة الفصل بين الجنسين ومنع الاختلاط، والتدخل فى زى الطالبات، ومنع إقامة الحفلات الفنية بالقوة ..) وبالذات فى صعيد مصر فضلا عن قيامها بالاعتداء على محلات بيع الخمر وتكسيروها . وفى هذا الإطار الاجتماعى وقعت اشتباكات عديدة مع الأقباط وكانت "الجماعة الإسلامية" بالتحديد هى المسئولة فى أغلب الأحيان عن حوادث الفتنة الطائفية المتكررة التى شهدتها مصر منذ الثمانينات والتى أدت إلى مقابلة عنف الجماعة مع المسيحيين والاعتداء على محلاتهم وممتلكاتهم، خاصة فى الصعيد (حيث تتركز الأقلية القبطية) وفى أحياء مصر التى يكثر فيها التواجد المسيحى، بنشاط عنف مضاد من جانب العناصر المسيحية .

٣- لأول مرة يشهد عقد الثمانينات اشتباكات عنيفة استخدم فيها السلاح الأبيض بين عناصر الحركة الإسلامية نفسها وخاصة بين الإخوان المسلمين (أى الحركة الأم) والجماعة الإسلامية . فنشهد عام ١٩٨٨ اعتداءات متبادلة بين الجانبين وبالذات فى أسبوط حيث التواجد الكثيف للجماعة الإسلامية^(١) . وتثير هذه الصراعات ملاحظتين هامتين، الأولى، خاصة بالشباب التنظيمى لجماعتين، فقد اختارت "الجماعة الإسلامية" بعكس "تنظيم الجهاد" هيكلا تنظيميا شبيها بالهيكل الخاص بجماعة الإخوان المسلمين وهو ما يجعلها أكثر تماسكا على المستوى التنظيمى من "الجهاد" وأوجد مساحة للتنافس بينها وبين جماعة الإخوان

(١) أنظر التقرير الاستراتيجى العربى، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة ١٩٨٨ ص ٥٥ .

المسلمين بالتحديد، والأخرى، تتعلق بأسلوب العمل الحركى للجماعة الإسلامية والتي جمعت بين أسلوبى "الجهاد" و "الإخوان" فلم تعتمد على العنف السياسى والاجتماعى وحده وإنما اهتمت فى الوقت نفسه بأسلوب "الدعوة والتربية" مثل الإخوان بحيث وفر لها الأسلوب الأخير فرصة لتشكيل قاعدة جماهيرية خاصة أنها جمعت بين العمل السرى والعمل العلنى، ولعل هذه الأسباب هى التى دفعت إلى الصدام بين الجماعتين بسبب التنافس على قيادة الحركة الإسلامية، وسعى الإخوان المستمر لاحتواء الجماعات الأخرى الخارجة عن نطاقها التنظيمى .

٤- شهدت سنوات الثمانينات أيضا ظاهرة جديدة على مستوى الحركة الإسلامية هى ظهور العديد من الجماعات الصغيرة بعضها منشق عن التنظيمات الموجودة مثل "جماعة الناجون من النار" أو التوقف والتبيين "المنشقة عن جماعة المسلمين أو "التكفير والهجرة"، ومثل جماعة "أحمد يوسف" و "شوقى الشيخ" وغيرها التى انشقت عن الجماعة الإسلامية، وبعضها هامشى أى ارتبط بوجود أشخاص بعينهم مثل جماعة "طه السماوى" وبعض الجماعات التى قامت بحوادث مثل حرق نوادى الفيديو فى ١٩٨٦، وسرقة بعض محلات الذهب، وحوادث الفتنة الطائفية . وهى ظاهرة مثلما قد تؤخذ مؤشرا على ضعف الحركة الإسلامية بسبب كثرة الانشقات والتنازع على القيادة، فهى أيضا تعطى مؤشرا عكسيا يشير إلى قدرة نفس الحركة على توليد تنظيمات جديدة .

٥- تبقى ملاحظة أخيرة حول التطور الذى طرأ على أسلوب هذه الجماعة فى ممارسة العنف سواء من ناحية الشكل أو الأسلحة المستخدمة، إذ بدلا من استخدام الجنازير والسلاح، بدأت تظهر أساليب جديدة تعتمد على أسلحة مثل القنابل الموقوتة والسيارات الملغمة وهى ملاحظة قد تشير مسألتين الأولى، خاصة بتوافر مصادر أكبر للتمويل، والأخرى، ربما بوجود عناصر خارجية أدت إلى تطوير فى الشكل والأسلوب المستخدم للعنف ووسائل التدريب .

الهوامش

- ١- د. جمال حمدان، شخصية مصر، دراسة في عبقرية المكان، ج٢، القاهرة عالم الكتب، ١٩٨١، ص ص ٤٤٢ - ٤٤٣.
- 2- Games P. Piscatori, "Islam in a World of Nation States"; London, Cambridge University Press, 1986. PP. 34-34.
- 3- R. Hair Dckmejian: "The Arab Anatomy of Islamic Revival Legitimcy Crisis. Ethnic Conflict and the Search for Islamic Alternatves. "The Middle East Journal. Vol, 34 No. 1, Winter 1980, PP. 1-12.
- 4- Nazih N.M. A. Ayubi: "Le Renouveau Politique de l'Islam: Le cas de L'Egypte", ESPRIT, (12) December 1981, PP. 39-55.
- 5- Saad Eddin Ibrahim: "Militants Islamistes d'Egypte" ESPRIT. (4) Avril, 1983, pp. 48-65. (Traduction de l'article "Egypt's Islamic Militants", MERIP Reports. Washington No. 103 fevrier 1982, 5-14.
- 6- Michael C. Hudson, "Islam and Political Development in John L. Esposito" (Ed.) "Islam and Development, Religion and Social Political Change", New York, Syracuse University Press 19, pp. 3-7.
- ٧- في مقابل التحليل الماركسي التقليدي للطبقات الاجتماعية - والتي يصنفها وفق معيار الملكية الخاصة وعلاقات الإنتاج التي تقود حتما إلى الصراع الطبقي على القاعدة الاقتصادية - اهتم ماكس فيبر ومارشال وشومبيتر "Max Weber and T. H. Marshall Shumpter بتقديم تحليل "للطبقة" يتجاوز الاعتماد على العامل الاقتصادي وحده وارجع فيبر التشكيل الطبقي إلى "المكانة الاجتماعية" "Class Status" التي تحدد من خلال ثلاثة عوامل (١) نمط المعيشة (٢) التعليم (٣) المركز الوظيفي. واهتمت المدارس الأمريكية بتقديم تحليلات للطبقة ترتبط بتحليل النظام السياسي من الدخل الوظيفي وتقسيمها على اساس الوظيفة والدخل. وقد قدم دارندورف "Dahrendorf" تحليلا طبقيا يعتمد على معيار السلطة حيث اعاد تقسيم المجتمع وفق قاعدة السلطة وليس الملكية الخاصة وادوات الإنتاج. ووسع بعض المنظرين السياسيين من مجال استخدام هذا المنظور في إطار نظرية القوى "Power Theory" لإدخال القوى غير الرسمية أو المؤسسية في مجال التحليل ومن ذلك ما فعله Reissman, Mans L. Zetterberg. Zetterberg, Seymout M. Lipset, Richard M. Adams. M. Halpern.
- وقد قدم الأخير رأى هاليبرن تحليلا متميزا عن "الطبقة الوسطى" خاصة في بلدان الشرق الأوسط حيث اعتبر إن "السلطة تقود إلى الثورة أكثر مما تقود الثورة إلى السلطة" وهو ما أيده كل من بايندر "Binder" وبييل "Bill" ووفق هذا المنظور أشار إلى إن الطبقة الوسطى في مجتمعات الشرق الأوسط لم تأت مثلما جاءت في الغرب حيث وجدت الأخيرة بعد عمليات التحديث وبالتالي دافعت عن النظام القائم

ونمط الملكية. وعلى العكس وصلت الطبقة الوسطى فى بلدان الشرق الأوسط إلى السلطة قبل أن تؤكد مكانتها الاجتماعية وبالتالي استخدمت سلطتها ليس للدفاع عن نظام نمط الملكية ولكن لخلق أدوات السلطة معها ويشاركه "برجر" Berger" هذا رأى. ونصل من خلال هذه التحليل إلى تفسير أسباب أزمة الطبقة الوسطى فى هذه المجتمعات وبالتالي إخفاق التحديث فيها. انظر:

Assaf Hussain; "Political Perspectives on the Muslim World", London, The Macmillan Press Ltd, -٨1984, PP. 1-20.

James P. Piscatori, "Islam in a World of Nation States", op. cit. PP. 27-29.

Hamied Ansari, "The Islamic Militants Militants in Egyptian Politics", International Journal of -٩Middle East Studies 16 (1 Mars 1984. PP. 123-144, P. 142.

Hair D. Dekmejian, "The Arab Anatomy of Islamic Revival", ١٠ - ١١ - انظر، د. سعد الدين إبراهيم "مصادر الشرعية فى أنظمة الحكم العربية" فى أزمة الديمقراطية فى الوطن العربى، بيروت، مركز الدراسات الوحدة العربية ١٩٨٤، ص ص ٤٠٣ - ٤٦٤.

James Piscatori, "Islam in a World of Nation States -١٢ Op. cit. PP. 30-31.

١٣ - صالح الوردانى، الحركة الإسلامية فى مصر - رؤية واقعية لمرحلة السبعينات، (القاهرة: البداية للنشر والإعلام والتوزيع، ١٩٨٦) ط ١، ص ٣٩.

Eddin Ibrahim, Islamic Militancy as a Social Movement, The Case of two -١٤ groups in Egypt in Ali Hillal Dessouki (ed.) Islamic Resurgence in the Arab World", PP> 117-137.

-١٥

Ibid; P. 121.

Contribution a l'Histoire du Premier Mouvement Islamiste activiste dans -١٦ l'Egypte de Sadate, Le Temoignage d'un condamne (Autoportrait) Sou'al (5) Avril 1985, PP. 27-29.

١٧ - الحركات الدينية المتطرفة، ندوة المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنايئة ١٩٧٩/١٠/١٤، ص ص ٣١-٣٢.

"Contribution a L'Histoire" Sou'al (5) Avril, op, cit. -١٨

Ibid; P. 58. -١٩

Saad Eddin Ibrahim, Islamic Militancy as Social Movement; The Case of -٢٠ tow groups in Ali Hillal Dessouki (ed.), op. cit.

Saad Eddin Ibrahim, Militants Islamistes d'Egypte, ESPRIT, (4) Avril 1983, -٢١ pp. 48-65, P. 57.

- ٢٢- صالح سريه، رسالة الإيمان، كتيب وثائقي، نشره اتحاد طلاب كلية دار عام ١٩٧٧، جامعة القاهرة، ص ٢٨.
- ٢٣- المرجع السابق، ص ٣٧ - ٣٨.
- ٢٤- المرجع السابق ص ٣٧.
- ٢٥- المرجع السابق، ص ٢٨.
- ٢٦- المرجع السابق، ص ٣٢.
- ٢٧- المرجع السابق، ص ٣٨.
- ٢٨- المرجع السابق، ص ٤١.
- ٢٩- المرجع السابق، ص ٣٦ - ٣٧.
- ٣٠- المرجع السابق، ص ٣٤.
- ٣١- المرجع السابق، ص ٣٨.
- ٣٢- المرجع السابق، ص ٤١.
- ٣٣- المرجع السابق، ص ٤٢ - ٤٣.
- ٣٤- المرجع السابق، ص ٤٣.
- ٣٥- المرجع السابق، نفس الصفحة.
- ٣٦- Saad Eddin Ibrahim, Militants Islamistes d'Egypte, ESPRIT, op. cit. p. 57.
- ٣٧- صالح سريه، رسالة الإيمان، م. س، ص ٥٠ - ٥١.
- ٣٨- المرجع السابق، ص ٥٥.
- ٣٩- المرجع السابق.
- ٤٠- المرجع السابق، ص ٥٦.
- ٤١- الحركات الدينية المتطرفة، ندوة المركز القومي للبحوث، م. س، ص ٤١.
- ٤٢- Saad Eddin Ibrahim, Islamic Militants as a Social Movement of the Case of tow groups in Ali Hillal Dessouki (ed.) op. cit. p. 133.
- ٤٣- Contribution a L'Histoire, Sou'al (5) Avril, op. p. 36.
- ٤٤- الحركات الدينية المتطرفة، ندوة المركز القومي للبحوث، م. س، ص ٤١ - ٤٢.
- ٤٥- المرجع السابق، ص ٦٠.
- ٤٦- Tarek Islam Government and Politic, op. cit. pp. 113 - 114.
- Affaires de L'Academie et; Sou'al, (5) Avril 1985, pp. 56-57.
- Nazih Ayoubi, Le Renouveau Politique de L'Islam, le cas de L'Egypte, ESPRIT, op. cit. pp. 52-53
- Saad Eddin Ibrahim, Militants Islamistes d'Egypte, op. cit. pp. 58-61.

٤٧- الحركات الدينية المتطرفة، ندوة المركز القومي للبحوث الاجتماعية، م . س، ص ٥٧.

٤٨- المرجع السابق، ص ٤٦.

٤٩- صالح الورداني، الحركة الإسلامية في مصر رؤية واقعية لمرحلة السبعينات . م . س، ص ١٦٥.

٥٠- Tarek Ismail; Islam Government and Politics, Op. cit. 116-117.

٥١- Saad Eddin Ibrahim; Islamic Militancy as a Social Movement: The Case of tow groups in Egypt, in the Alie Hillal Dessouki (ed.); Islamic Resurgence in the Arab World., op. cit. p. 125.

٥٢- شكرى مصطفى، "الخلافة" كراسة منسوخة بخط اليد، د.ت، د.ص ٣٩.

٥٣- Saad Eddin Ibrahim, "Islamic Militancy as a Social Movement the case of tow groups in Egypt", in Alie Hillal Dessouki (ed.); Islamic Resurgence in the Arab World, op. cit. p. 133.

٥٤- ندوة الحركات الدينية المتطرفة ١٤/١٠/١٩٧٩، م . س ص ٢.
Tarek Ismail, Islam Government and Politics, op. cit., pp. 116-117.

٥٥- Affaires de l'Academie Militaire et Dahabi, Sou'al (5) Avril op. cit. pp. 56-57.

٥٦- Tarek Ismail, Islam Government and Politic, cit. p. 116.

٥٧- Hamied Ansari, "The Islamic Militants in Egyptian Politics". International Journal of Middle East Studies, op. cit. pp. 125-126.

٥٨- نعمة الله جنيته، تنظيم الجهاد البديل الإسلامى فى مصر، كتاب الحرية، ١٧، القاهرة، ط ١ ١٩٨٨. ص ص ١٠١ - ١٠٢.

٥٩- Gilles Kepel; "Leprophete et Pharaon". Les Mouvements Islamistes dznd l'Egypte Contemporaine". Paris: Editions la Decouverte, 1984, p. 185.

٦٠- نعمة الله جنيته، تنظيم الجهاد البديل الإسلامى فى مصر م . س ص ١٠٣.

٦١- نعمة الله جنيته، تنظيم الجهاد البديل الإسلامى فى مصر، م . س ص ١٠٤ - ١٠٥.

Tarek Ismail; Islam Government and Politics, op. cit. 118 - 119.

٦٢- Hamied Ansari, The Islamic Militants in Egyptian Politics: op. cit. p. 127.

٦٣- نعمة الله جنينه، تنظيم الجهاد البديل الإسلامى فى مصر، م. س ص ص ١١٤ -

١١٥

٦٤- Hamied Ansaro, "The Islamic Militants in Egyptian Politics, op., cit, pp. 128 - 129.

Ibid, pp. 133 - 135.

-٦٥

٦٦- نعمة الله جنينه، تنظيم الجها، البديل الإسلامى فى مصر، م. س ص ص ١١٧.

٦٧- محمد عبد السلام فرج، "الفريضة الغائبة" د. ت. . . (تقع فى ٣٠ صفحة يبدأ ترقيمها برقم ٣٧٦٢) ص ٣٧٦٢.

٦٨- المرجع السابق، ص ٣٧٦٥ نقلا عن (بدائع الصنائع جزء ١ - ١).

٦٩- محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة، م. س ص ص ٣٧٦٥.

٧٠- المرجع السابق نفس الصفحة.

٧١- المرجع السابق، ص ٣٧٦٦.

٧٢- المرجع السابق، ص ٣٧٧٦.

٧٣- المرجع السابق، ص ٣٧٨٠.

٧٤- المرجع السابق، ص ٣٧٧٢ - ٣٧٧٣.

٧٥- المرجع السابق، ص ٣٧٧٣.

٧٦- المرجع السابق، ص ٣٧٧٣.

٧٧- المرجع السابق، ص ٣٧٧٤.

٧٨- المرجع السابق، ص ٣٧٧٩.

٧٩- Hamied Ansari, "The Islamic Militant's in Egyptian Politics, op. cit., p. 139.

وانظر قراءة جيل كبيل لافكار محمد عبد السلام فرج فى :

Gilles Kepel; "Le prophete et pharaon", op. cit. pp. 183 - 187.

٨٠- عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة، م. س ص ص ٣٧٨٧.

٨١- المرجع السابق، ص ٣٧٨٣.

٨٢- صالح الوردانى، الحركة الإسلامية فى مصر. رؤية واقعية لمرحلة السبعينات
البداية، ط ١٩٨٦. ص ١٢٥ - ١٢٧.

٨٣- المرجع السابق، ص ١٢٩.

٨٤- المرجع السابق، ص ١٣٣.

٨٥- من هذه المنشورات ما اصدرته الجماعة فى ابريل ١٩٨٠ بعنوان "ماذا تريد
الكنيسة؟"، وفى احداث الزاوية الحمراء الشهيرة التى وقعت فى ١٧/٦/١٩٨١
اصدرت الجماعة منشورا بعنوان "مذبحة رهينة للمسلمين فى قلب القاهرة" واحداث
ضجة كبيرة.

٨٦- أثرت فكرة "الجهاد" عند الجماعة الإسلامية على موقفها من الوسائل القانونية والحزبية في العمل السياسي، ففي اعقاب السماح بتكوين المنابر اليمين - الوسط - اليسار) اصدرت الجماعة الإسلامية بياناً بعنوان "ولله العزم ورسوله وللمؤمنين" أعلنت فيه رفضها للأحزاب السياسية من حيث المبدأ استناداً على عدة أسباب تمثلت - كما جاء في البيان - في الآتي:

* إن الإسلام لا يقر فكرة التحزب أصلاً إذ المفروض إن يكون هو محور حياة المسلمين.
* إن أقرار الأحزاب بمناهجها اعتراف ضمني بحق البشر في أن يشرعوا لأنفسهم أو لغيرهم مناهج لها وهذا يناقض أصل من أصول الإسلام وهو إن التشريع ابتداءً خالص لله وحده "إن الحكم إلا لله" ز

وينتهي البيان بالقول (في إشارة إلى موقف الإخوان) (.. وقد يطالب البعض حسني النية بحزب إسلامي في الحياة السياسية وهذه الفكرة خائنة من وجهة النظر الإسلامية - لما سبق من نقاط - ولأن مقتضى ذلك أننا نضع دين الله بين الله وخلقه ..).

وبذلك يعلن البيان صراحة في ختام موقف "الجماعة الإسلامية" من الأحزاب السياسية في عبارة حاسمة (هذا بوضوح موقفنا من قضية الأحزاب بفلسفة اليوم نظرياً وقد أعلنه عملياً منذ إن ظهرت الأحزاب كفكرة رفضنا الانضمام إليها ..).
٨٧- من البيانات التي اصدرتها في هذا الصدد بيان بعنوان "موقفنا من إسرائيل" جاء فيه (أن القرآن يفرض على كل مسلم إن يهب مجاهداً لانقاذ كل شبر من هذه الأرض وطرد المغتصبين من ارجائها. وبيان آخر بعنوان "حول تطبيع العلاقات مع اليهود" يدعو إلى (مقاطعة كاملة سياسياً واقتصادياً وثقافياً واعلامياً ..).

والملاحظ إن هذه البيان رد الصراع العربي الإسرائيلي إلى العنصر الديني وحده باعتباره صراعاً بين اليهود والمسلمين ولذا تستخدم أكثر العبارات والالفاظ دلالة على ذلك. إلى جانب استرشادها بالآيات المدللة على الصراع الديني من الجانبين.
٨٨- اصدرت الجماعة بياناً تأييداً للثورة الإيرانية بعنوان "دروس من إيران" جاء فيه (أول هذه الدروس هو أثر العقيدة في الشعوب الإسلامية .. أما الدرس الثاني إن الإسلام دين العزة والكرامة .. والدرس الثالث الإسلام دين ودولة .. والرابع من ابلغ الدروس التي جسدتها الثورة فهي ثمرة العمالة لدول الشرق والغرب ..).
وعندما استضافت مصر الشاه اصدرت الجماعة بياناً استنكاراً بعنوان "لا مرحباً بالشاه السفاح".

٨٩- كثرت في هذه الفترة عمليات تدخل أعضاء الجماعة بالعنف لتغيير بعض السلوكيات الاجتماعية باسم "تغيير المنكر" خاصة في المنيا واسيوط واستدعى ذلك زيارة الرئيس السابق أنور السادات في إبريل ١٩٧٩ لاسيوط حيث اجتمع باسائدة جامعة اسيوط والمنيا وألقى بعض الخطب التي تناولت سلوك الجماعة الإسلامية المناهض للنظام.

- ٩٠- صالح الورداني، الحركة الإسلامية في مصر، رؤية واقعية لمرحلة السبعينات، م . س، ص ١٣٨.
- ٩١- المرجع السابق، ص ٣٨.
- ٩٢- ١٩٨٤ هو العام الذي انتهت فيه اجراءات وأحداث قضيتي الاغتيال والجهاد وتم الحكم على اغلب قيادات الجماعة وتم خروج عدد آخر من القيادات دون احكام وبدأوا في تنظيم العمل في الخارج من جديد.
- ٩٣- ميثاق العمل الإسلامي، من اصدارات الجماعة الإسلامية، ص ٩.
- ٩٤- ميثاق العمل الإسلامي، م . س . ص ٩٠-٩١.
- ٩٥- مجلة كلمة حق - عدد غير مرقم وبلا تاريخ - من اصدارات الجماعة الإسلامية م . س . ص ٧٥.
- ٩٦- وثيقة العمل الإسلامي الثوري - من اصدارات جماعة الجهاد الإسلامي ص ١٣.
- ٩٧- وثيقة الجهاد ومعالم العمل الثوري، م . س . ص ١٣.
- ٩٨- بحث عن الحاكمية - "اسامة قاسم" - من اصدارات جماعة الجهاد الإسلامي. وقد كان اسامة قاسم احد قيادات جماعة التكفير والهجرة ولكنه انضم إلى جماعة الجهاد الإسلامي في اواخر السبعينات وحكم عليه بالمؤبد بعد اشتراكه مع الجماعة في القيام بأحداث ١٩٨١.
- ٩٩- كتاب تحقيق التوحيد بقتال الطواغيت، من اصدارات جماعة الجهاد الإسلامي، ٨ يونية ١٩٨٨، ص ٧.
- ١٠٠- اسامة قاسم، بحث في الحاكمية م . س . ص ١١.
- ١٠١- منهج جماعة الجهاد، اعداد عبود الزمر امير الجماعة، ص ١.
- ١٠٢- بحث حتمية المواجهة من اصدارات الجماعة الإسلامية ص ٤.
- ١٠٣- ميثاق العمل الإسلامي، م . س . ص ٩١.
- ١٠٤- اسامة قاسم، من اصدارات جماعة الجهاد، ص ٢٥ - ٢٦، حتمية المواجهة م . س، اصدارات الجماعة الإسلامية ص ٥١.
- ١٠٥- تحقيق التوحيد بقتال الطواغيت، م . س . ص ٢٩.
- ١٠٦- المرجع السابق ص ٢٩.
- ١٠٧- حتمية المواجهة، م . س . ص ٥٧.
- ١٠٨- المرجع السابق ص ٨٠.
- ١٠٩- بحث فلسفة المواجهة، طارق الزمر، الرجل الثاني وأحد الاعمدة الفكرية لجماعة الجهاد - محكوم عليه بالمؤبد - ص ١١.
- ١١٠- حتمية المواجهة، م . س . ص ٤٨.
- ١١١- مجلة كلمة الحق، عدد غير مرقم وغير مؤرخ، ص ١٩ - ٢٠.
- ١١٢- منهج جماعة الجهاد، ص ١٢ - ١٣، حتمية المواجهة، اصدارات الجماعة الإسلامية، م . س، ص ٥٧.

- ١١٣- تحقيق التوحيد بقتال الطواغيت، اصدارات جماعة الجهاد، م . س، ص ٨.
- ١١٤- وثيقة الجهاد ومعالم العمل الثوري، اصدارات جماعة الجهاد م . س، ص ٨.
- ١١٥- منهج جماعة الجهاد، اصدارات الجهاد، ص ١٨.
- ١١٦- مقومات الاستمرار، اصدارات جماعة الجهاد، ص ٥.
- ١١٧- بحث الجماعة الإسلامية والعمل الحزبي، اصدارات الجماعة الإسلامية م . س . ص ١٢٢.
- ١١٨- مجلة كلمة حق، اصدارات الجماعة الإسلامية، عدد غير مرقم وغير مؤرخ، ص ٢٦.
- ١١٩- مجلة كلمة حق - اصدارات الجماعة الإسلامية، م . س، العدد الأول ص ٤٧.
- ١٢٠- مجلة كلمة حق - عدد غير مرقم وغير مؤرخ - ص ٢٤.
- ١٢١- الجماعة الإسلامية والعمل الحزبي، م . س، ص ١٢٢.
- ١٢٢- مجلة كلمة حق، م . س، ص ٧٦.
- ١٢٣- منهج جماعة الجهاد، م . س، ص ٢.
- ١٢٤- المرجع السابق ص ١٧.
- ١٢٥- المرجع السابق ص ١٧.
- ١٢٦- ميثاق العمل الإسلامي م . س، ص ١٠١.
- ١٢٧- المرجع السابق ص ١٠٥.
- ١٢٨- منهج الجهاد، م . س، ص ٢٠.
- ١٢٩- ميثاق العمل الإسلامي، م . س، ص ١١٦.
- ١٣٠- وثيقة الجهاد ومعالم العمل الثوري، م . س، ص ٢٣.
- ١٣١- منهج الجهاد، م . س، ص ٢٢.
- ١٣٢- المرجع السابق، ص ٢٣.
- ١٣٣- ميثاق العمل الإسلامي، م . س، ص ٦٤.
- ١٤٣- المرجع السابق، ص ٦٨.
- ١٣٥- جواز تغيير المنكر لأحاد الرعية، عبد الآخر حماد، احد قيادات الجماعة الإسلامية باسيوط، ص ٢٨.
- ١٣٦- المرجع السابق.
- ١٣٧- فلسفة المواجهة، طارق الزمر، اصدارات جماعة الجهاد، ص ٤.
- ١٣٨- المرجع السابق ص ١٠.
- ١٣٩- منهج الجهاد، م . س، ص ٢٥.
- ١٤٠- ميثاق العمل الإسلامي، م . س، ص ١٥٠.
- ١٤١- المرجع السابق، ص ١٥٧.
- ١٤٢- المرجع السابق، ص ١٦٨.
- ١٤٣- ميثاق العمل الإسلامي، بند هدفنا، البند البديل - جماعة الجهاد.

- ١٤٤- ميثاق العمل الإسلامى م . س، ص ٨٦ - المنهج لجماعة الجهاد ص ٩.
- ١٤٥- منهج الجهاد، م . س، ص ١٥.
- ١٤٦- ميثاق العمل الإسلامى، م . س، ص ٨٧.
- ١٤٧- المرجع السابق، ص ٩٦.
- ١٤٨- كتيب وجوب قتال السلطان إذا كفر، سلسلة اصدارات جماعة الجهاد، ص ١٩، ٢٠.
- ١٤٩- حتمية المواجهة، م . س، ص ٥٥.
- ١٥٠- وثيقة الجهاد ومعالم العمل الثورى، م . س، ص ١١.
- ١٥١- كتاب موجز تاريخ مصر فى الحقبة العلمانية، اسامة حميد، ص ٢٨٩.
- ١٥٢- تحقيق التوحيد بقتال الطواغيت، م . س، ص ٨، ٩، ١٩.
- ١٥٣- المرجع السابق، ص ٤٤.
- ١٥٤- كتيب، نصح الأمة اجتناب دخول مجلس الأمة "الرد على فتوى بن باز" من اصدارات جماعة الجهاد، ص ٣١.
- ١٥٥- نصح الأمة، م . س، ص ١٤.
- ١٥٦- وثيقة الرد على شبهة خطيرة للشيخ الالبانى بشأن السكوت على احكام المرتدين ص ٣ . (اصدارات جماعة الجهاد).
- ١٥٧- حتمية المواجهة، اصدارات الجماعة الإسلامية، م . س، ص ١٤.
- ١٥٨- الجماعة الإسلامية والعمل الحزبى، م . س، ص ١١٦.
- ١٥٩- حتمية المواجهة، ص . س، ص ٣٣.
- ١٦٠- يقصد محاولات الشيخ صلاح أبو اسماعيل.
- ١٦١- حتمية المواجهة، م . س، ص ٣٣.
- ١٦٢- مجلة كلمة الحق، عدد غير مرقم وغير مؤرخ، ص ٧٠.
- ١٦٣- المرجع السابق، ص ٧٣.
- ١٦٤- الجماعة الإسلامية والعمل الحزبى، م . س، ص ١١٧.
- ١٦٥- ميثاق العمل الإسلامى، م . س، ص ٦٦.
- ١٦٦- حتمية المواجهة، م . س، ص ١٤ "الهامش".
- ١٦٧- الجماعة الإسلامية والعمل الحزبى، م . س، ص ١٠٣.
- ١٦٨- مجلة كلمة حق "اصدارات الجماعة الإسلامية، العدد السادس، ص ٦١.
- ١٦٩- فلسفة المواجهة، م . س، ص ٢٧.
- ١٧٠- بحث من نحن وماذا نريد، اصدارات الجماعة الإسلامية، ص ٢٦.
- ١٧١- المرجع السابق، ص ٢٨، ٢٩.
- ١٧٢- حتمية المواجهة، م . س، ص ١٣.
- ١٧٣- موجز تاريخ مصر فى الحقبة العلمانية، م . س، ص ٢٩٢.
- ١٧٤- حتمية المواجهة، م . س، ص ١٣.

- ١٧٥- المرجع السابق، ص ٢٥.
- ١٧٦- اسامة حميد، م . س، ص ٢٩٦.
- ١٧٧- ميثاق العمل الإسلامى، م . س، ص ٤١.
- ١٧٨- اسامة قاسم، م . س، ص ٩.
- ١٧٩- وثيقة الجهاد ومعاليم العمل الثورى، م . س، ص ٢٢، ٢٣.
- ١٨٠- المرجع السابق ص ٨.
- ١٨١- المرجع السابق ص ٧.
- ١٨٢- المرجع السابق، ص ١٥.
- ١٨٣- المرجع السابق، ص ١٦.
- ١٨٤- المرجع السابق ص ٣.
- ١٨٥- بحث حركة الاحياء الإسلامى، كمال السعيد حبيب، احد قيادات الجماعة - المحكوم عليه بالمؤبد - ص ١٧.
- ١٨٦- فلسفة المواجهة، طارق الزمر، م . س، ص ٢٦.
- ١٨٧- مقدمة بحث كمال السعيد حبيب "حركة الاحياء الإسلامى، اصدارات جماعة الجهاد، م . س.
- ١٨٨- ميثاق العمل الإسلامى، م . س . ص ١٤.
- ١٨٩- المرجع السابق، ص ١١٦.
- ١٩٠- المرجع السابق، ٩٥.
- ١٩١- مجلة كلمة حق، عدد غير مرقم وغير مؤرخ، ص ٤٧.
- ١٩٢- مجلة كلمة حق، عدد خاص عن الاغتيال.
- ١٩٣- تحقيق التوحيد بقتال الطواغيت . م . س، ص ١٤، ١٥.
- ١٩٤- حركة الاحياء الإسلامى، كمال السعيد حبيب، م . س، ص ٢٢.
- ١٩٥- بحث صراعنا مع اليهود صراع محسوم، طارق الزمر، اصدارات جماعة الجهاد الإسلامى، ص ٣.
- ١٩٦- المرجع السابق، ص ١٧.
- ١٩٧- فلسفة المواجهة، م . س، ص ٣.
- ١٩٨- مجلة كلمة حق، عدد غير مرقم وغير مؤرخ، ص ٩.
- ١٩٩- المرجع السابق، ص ٦.
- ٢٠٠- مجموعة خطب غير منشورة للجماعة الإسلامية.
- ٢٠١- جريدة الأهرام ١٩٨٧/٨/٣١.
- ولمزيد من التفاصيل حول جماعة طه السماوى، انظر التقرير الاستراتيجى العربى ١٩٨٦، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ص ص .
- ٢٠٢- جريدة الأهرام ١٩٩٠/١٠/١٠.
- ٢٠٣- جريدة الأهرام ١٩٩١/٩/١.

- ٢٠٤- مجلة الوطن العربى ١٩٨٧/٤/٦.
- ٢٠٥- من المقابلات مع قيادات الجماعة الإسلامية بالإضافة إلى الشواهد الكثيرة التى تشير إلى التواجد الملحوظ للجماعة فى مناطق عين شمس وامبابة والهرم وبعض محافظات الوجه البحرى.
- ٢٠٦- كانت الجماعات الإسلامية وراء أحداث الفتنة الطائفية بمدينة المنيا وأبو قرقاص فى ١٩٩٠ (أنظر هالة مصطفى" أحداث المنيا والفتن الطائفية فى مصر"، لوموند ديبلوماتيك أبريل / مايو ١٩٩٠). وكذلك فى عين شمس حيث حاول بعض أعضاء الجماعة حرق كنيسة السيدة العذراء (الأهرام ١٥/٣/١٩٩٠). كما حاول بعض أعضاء الجماعة الاعتداء على بعض المسيحيين وحاولوا حرق بعض الصيدليات والمحلات ببنى سويف (الأهرام ١٦/٢/١٩٩١).
- ٢٠٧- "المرابطون" تصدر هذه المجلة فى أول كل شهر عربى من باكستان وتوزع فى كثير من البلاد العربية وأوروبا وأفريقيا.
- ٢٠٨- وردت هذه الدعوات فى كتيب "دعوة إلى التجديد" من إصدارات جماعة الجهاد الإسلامى فى مصر. ويتضمن هذا الكتب عرضاً لتنظيم الجهاد منذ عام ١٩٨١ حتى الآن، ويحوى مراجعة لاستراتيجية هذا التنظيم. ومن المفترض أن هذا الكتيب موجه إلى قيادات التنظيم المباشرين ويحاول وضع تصورات للعمل والتنظيم.
- ٢٠٩- المرجع السابق.
- ٢١٠- المرجع السابق.
- ٢١١- وثيقة "الجهاد ومعالم العمل الثورى"، من إصدارات تنظيم الجهاد، ١٩٨٨/١/٦.

الإسلام السياسي في مصر

من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف

الكتاب في سطور

تعد ظاهرة الإسلام السياسي من أهم الظواهر السياسية التي تشهدها مصر والتي تمس حياتها السياسية والاجتماعية والثقافية. ولأن هذه الظواهر رغم المنحى الجديد الذي اتخذته مع ظهور جماعات العنف السياسي ليست جديدة على المجتمع المصري وإنما تتدد بجذورها إلى أوائل القرن الماضي مع بداية الاحتكاك المباشر بالحضارة الغربية والذي كان وراء ميلاد الحركة الإصلاحية في النصف الأول من القرن التاسع عشر كنوع من الرد على هذا التحدي الغربي، فإن الكتاب يهتم بمعالجة المحاولات الإسلامية الثلاث الكبرى التي عرفتتها مصر في تاريخها الحديث والتي تبلورت حول الفكر الإصلاحي ثم حركة الإخوان المسلمين وأخيراً جماعات العنف السياسي الإسلامي ضمن رؤية مقارنة ووفق السياق التاريخي والاجتماعي والسياسي الذي ولدت فيه كل منها.

المؤلف في سطور

- د. هالة مصطفى
- خبيرة بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ورئيس وحدة النظم السياسية بالمركز.
- حاصلة على بكالوريوس العلوم السياسية كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، وماجستير العلوم السياسية بتقدير ممتاز من نفس الكلية عام ١٩٨٦.
- حاصلة على درجة الدكتوراه في العلوم السياسية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة ١٩٩٤.
- درست في منحتين دراسيتين بجامعة ميريلاند بالولايات المتحدة (١٩٨٣) ومعهد العلوم السياسية ببليس (١٩٨٦) عام ١٩٨٧.
- محرر مشارك في التقرير الاستراتيجي العربي الذي يصدر سنوياً من مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية (القسم المصري).
- لها العديد من الدراسات المنشورة ضمن كتب وإصدارات مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، والمركز الفرنسي للوثائق والدراسات القانونية، ومعهد الدراسات الإفريقية، وجريدة لوموند دبلوماتيك الفرنسية، ومركز دراسات الوحدة العربية ببيروت، ومجلة السياسة الدولية، ومجلة الموقف العربي، ولها العديد من المقالات المنشورة بجريدة الأهرام منذ عام ١٩٨٥.